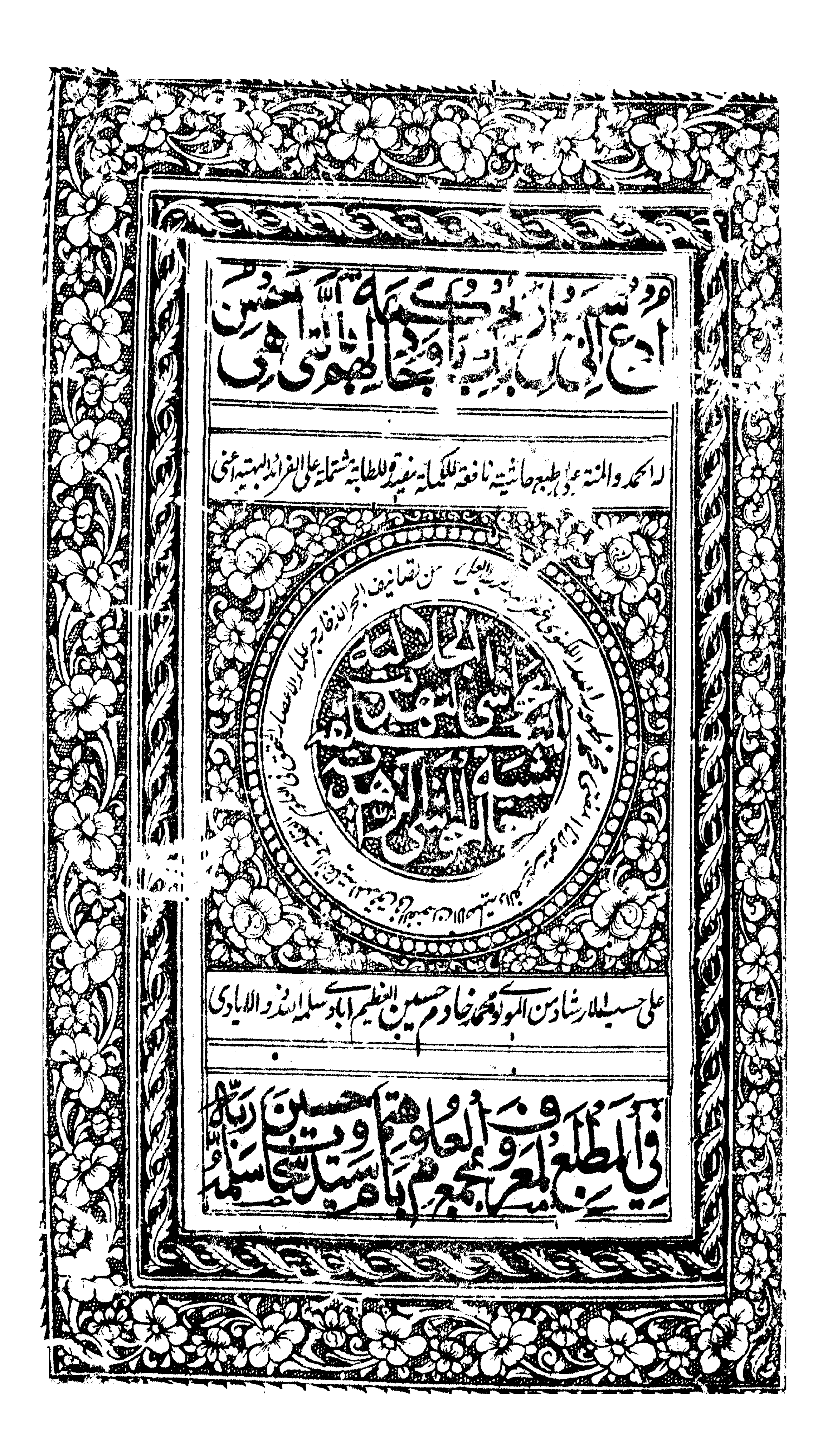

ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن
له الحمد والمنة قد طبع حاشية نافعة للكملة مفيدة للطلبة مشتملة على الفرائد البهية اعني
الحاشية الجلالية المسماة بالتحفة الشاهية
على حسب الارشاد من المولوي محمد خادم حسين العظيم ابادي سلمه الله الهادي
في المطبع المعروف بمجمع العلوم باهتمام سيد شاه وصي حسين سلمه ربه

١٧٧٥ ه

بسم الله الرحمن [الرحيم]

قوله المراد بالحمد المعنى المصدري في الحاشية المنهية [illegible] منه الفعل او الانفعال فهو
امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه بالحمد بالمعنى المصدري يعبر عنه بستودن
والحاصل بالمصدر بستايش وليس المراد منه الاثر الذي يترتب على المعنى المصدري كالالم على الضرب
انتهى انت خبير بما فيه من الخلل بوجهين اما اولا فبان [illegible] المصدري حقيقة ففيه ان
[illegible] والاعتباريات ليست داخلة [illegible] داخلة من المقولات فكيف يكون
[illegible] من مقولة الفعل والانفعال [illegible] منشأه ففيه ان مقولة الفعل عبارة
[illegible] تجددي ومقولة الانفعال عن التأثر التجددي فلا يكون حدوثهما الا في الزمان دون
الآن فلو كان منشأ المعنى المصدري منهما يلزم ان لا يمكن حدوثه الا في الزمان مع ان كثيرا ما يكون
حدوثه دفعيا اي في الآن ويمكن الجواب عنه باختيار كلا الشقين بعد القول بان مراد المحشي بالقضية
القائلة المعنى المصدري من مقولة الفعل والانفعال القضية المهملة المتلازمة للجزئية فيكون المراد ان
المعنى المصدري بعضه لا كله اما على الشق الاول فبان مرادهم من عدم دخول الاعتباريات تحت
المقولة عدم دخول ما هو اعتباري محض بان يكون مركبا من امور متناهية تحتها ولا شك ان جميع
المعاني المصدرية ليس اعتباريا بهذا المعنى فلا شناعة في دخول بعض المعاني المصدرية التي هي ليست

... المعنى تحت قوله من المقولات بالفعل والانفعال و اما على الشق الثاني ...
... تحت الفعل والانفعال و اما ثانيا فلان الحاصل بالمصدر ...
... الحركة القطعية التي هي حاصلة التحرك ...
قوله ... الذي الاثر ذاتا و مصداقا ...
فانه يكون متحدا ... ذي الحال ... اعتبار فان صحة ...
اي في المصدر المعلوم والمجهول معتبرة ... **قوله** وهو المعبر عنه بالفارسية
بستايش في الحاشية تفسير للحاصل بالمصدر المعلوم و ... لكونه اصلا ولعلك تتفطن مما ذكرنا ان للمصدر
ستة معان انتهى **قوله** فيه الاكتفاء به لكونه اصلا لان الفرع يستنبط من الاصل **قوله** فيها ولعلك تتفطن
مما ذكرنا ان للمصدر ستة معان بيانه انه اذا احدث ... الفاعل فعلا فيحصل له صفة الايجاد وللمنفعل صفة القبول وكل منهما لا يخلو
عن ثلث احتمالات لان الاول لا يخلو اما ان يعتبر معه اضافته الى الفاعل فيسمى بالمصدر المبني للفاعل
ويعبر عنه بصيغة اسم الفاعل مع انضمام الياء المصدرية به كالحامدية اولا فاما ان يعتبر معه صلاحية للاضافة
الى الفاعل فيسمى بالمصدر المعلوم او لا فيسمى بالحاصل بالمصدر المعلوم وقد تفسر بالهيئة الحاصلة بعد قيام المعنى
المصدري بالفاعل والمآل واحد والثاني لا يخلو اما ان يعتبر معه اضافته الى المفعول فيسمى بالمصدر المبني للمفعول
ويعبر عنه بصيغة اسم المفعول مع انضمام الياء المصدرية به كالمحمودية اولا فاما ان يعتبر معه صلاحية
للاضافة الى المفعول فيسمى بالمصدر المجهول او لا فيسمى بالحاصل بالمصدر المجهول وقد تفسر بالهيئة الحاصلة
بعد وقوع المعنى المصدري على المفعول والمآل واحد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناشئ احتمال آخر في المصدر
وهو ان يكون عبارة عن القدر المشترك بين المصدر المعلوم والمجهول كما ذهب اليه الفاضل عبد الغفور
في حاشيته على شرح الكافية يا باه العقل السليم لانه ليس في معنى المصدر احتمال آخر سوى الاحتمالات
الست المذكورة التي بينا ها في الحصر حتى يكون القدر المشترك عبارة عنه فيعبر عن معنى الحمد على تقدير
الاحتمال الاول في الفارسية بستودن زيد مثلا وعلى الثاني بستودن وعلى الثالث بستايش
وعلى الرابع بستوده شدن عمرو مثلا وعلى الخامس بستوده شدن وعلى السادس بستوده شدگی ثم اعلم

انه قد ذهب بعض المحققين الى ان معنى

صفة حقيقية قائمة بالحامد والنسبة بالوقوع الى المفعول محمودية فحينئذ ليس الاحامدية زيد مثلا
على هذا المذهب للمصدر خمسة معان وقيل ان الحاصل للمصدر المجهول اسم مبني مغايرا عن الحاصل
بالمصدر المعلوم لان الحاصل بالمعلوم له نسبتان فمن حيث انه له نسبة الى الفاعل يسمى الحاصل بالمصدر
المعلوم ومن حيث ان له نسبة الى المفعول يسمى الحاصل بالمصدر المجهول فعلى هذا الراى ايضا يكون للمصدر
خمسة معان **قوله** او المصدر المبني للفاعل معطوف على قوله المعنى المصدري بتقدير المضاف
اى معنى المصدر المبني للفاعل فلا يرد انه لا يصح عطفه قوله هذا على ما سبق لا على قوله المصدري لاستلزام
ان يكون المصدر صفة للمعنى وهو كما ترى ولا على قوله المعنى لانه يوجب ارادة المصدر من الحمد
وهو ايضا كما ترى قال في حاشية الحاشية اللام على هذا التقدير للعهد والاشارة الى الحامدية الكاملة
وهي حامدية الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير الحمد لله يحتمل الانشاء والاخبار والاول اوفق بالحديث
انتهى **قوله** فيهما اللام على هذا التقدير آه حاصله ان اللام في الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا
للفاعل للعهد اى العهد الخارجي الذي هو عبارة عن ارادة فرد معين مما صدق عليه مدخول اللام
سواء كان واحدا او اثنين او جماعة فيكون اشارة الى ما حمد الله لنفسه دون الجنس والاستغراق
الذي هو عبارة عن ارادة نفس حقيقة ما دخل عليه اللام من غير نظر الى ما صدقت عليه من الافراد
... عن ارادة كل فرد فرد مما صدق عليه مدخول اللام لان المتبادر من الحامدية لله
... حمد قائما به تعالى لانها مبنية للفاعل فيه يكون الفعل قائما بالفاعل ومن البين ان قيام
الحمد به تعالى انما هو في الحمد الذي حمد الله تعالى لنفسه دون حمد غيره له فان فيه الوقوع فان قيل ان
المصدر المعلوم ايضا يقتضي القيام فينبغي ان يكون اللام فيه ايضا للعهد الخارجي قلت هب ذلك
في اللغة لكن المتبادر منه بحسب العرف الوقوع لا القيام والوقوع لا يوجب العهد وما قيل في وجه التخصيص
انه لو لم يكن اللام في الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا للفاعل للعهد الخارجي بل للجنس والاستغراق يلزم
ان يكون جنس الحامدية او جميعها له تعالى مع انه ليس كذلك ومن جملتها حامدية زيد لعمرو مثلا فظاهر انه ...

القائل المولوي محمد عظيم

[illegible] الحمد من جهة ثبوت صفة الكمال له وهو يرجع الى خا[illegible]

[illegible] جميع المحامد راجعا اليه سبحانه مع ان هذا الوجه يجري في غير المصدر المبني للفاعل ايضا فلا وجه

[illegible] اسب ان يقال ان اللام في الحمد للعهد الذهني الذي هو عبارة

عن ارادة فرد غير [illegible] مدخول اللام لانه يوهم ثبوت فرد من الحمد له تعالى دون

فرد آخر منه مع ان [illegible] افراد الحمد [illegible] **قوله** فيها وعلى كل تقدير آه حاصله ان الحمد لله

على كل تقدير من التقادير الست المذكورة يحتمل الانشاء وهو اوفق بالحديث وهو قوله صلى الله

عليه وسلم ولا احصي ثناء عليك كما اثنيت انت على نفسك وجها لا وفقية ظاهر لان معنى الحديث

اني وان اردت وانشأت الالفاظ الدالة على ثنائك لكني لا استطيع ان اثني عليك مثل الثناء

الذي اثنيت به على نفسك ولا احصي به فهذا يدل صريحا على ان الحمد الصادر من النبي صلى الله عليه

وسلم انما هو على طريق الانشاء دون الاخبار وفي بعض نسخ المنهية تقديم لفظ الاخبار على الانشاء

فعلى هذا يقال ان حاصل معنى الحديث اني وان اثنيت على نفسك بالاجمال حاكيا عن الثناء الذي

اثنيت به على نفسك لكن لا احصي به على سبيل التفصيل وظاهر ان هذا يدل على ان الحمد الصادر من النبي

صلى الله عليه وسلم في جنابه تعالى وتقدس انما هو على طريق الاخبار دون الانشاء **قوله** كان معنى الاخيرين

يعينه معنى الاولين لكن من حيث اضافتهما آه اعلم ان لهذا القول تقارير اولها ان معنى

المصدرين المبنيين للفاعل والمفعول عين الاولين المذكورين صريحا اي المعنى المصدري والحاصل

في حال كونهما مضافين الى الفاعل والمفعول وهما الحامد والمحمود لان مآل حمد زيد مثلا سواء

كان المراد منه مصدرا معلوما او حاصلا له ومآل الحامدية والمحمودية واحد لا يقال انه كيف يمكن ان

يكون حاصل المصدر المعلوم الذي هو من مقولة الكيف والمصدر المبني للفاعل والمفعول اللذين ولهما

من مقولة الفعل وثانيهما من مقولة الانفعال واحدا والا يلزم اتحاد المقولات لانا نقول ان

الحاصل بالمصدر المعلوم بدون الاضافة وان كان من مقولة الكيف لكنه مع اعتبار الاضافة

وتعلقه بالفاعل والمفعول يكون من مقولة الفعل والانفعال فتامل وثانيها ان معنى المصدر المبني للفاعل

والمفعول عين الاولين اي المصدر المعلوم المذكور صريحا والمجهول المذكور ضمنا اذا اعتبر فيهما النسبة
الى الفاعل والمفعول لان مآل حمد زيد مثلا باحد المعنيين عين الحامدية والمحمودية وعلى كلا التقريرين
يعود ضمير اضافتهما الى الاولين ويكون المصدر المبني للفاعل والمفعول عبارة عن المصدر المعلوم
والمجهول من حيث اضافتهما الى الفاعل والمفعول وقيل في تقرير كلام المحشي على تقدير ان يكون المصدر
المبني للفاعل والمفعول عبارة عن نسبة المشتق الى الفاعل والمفعول فيكون معنى الحامدية مثلا ح
كون الشيء حامدا ومعنى المحمودية مثلا كون الشيء محمودا من ان معنى الاخيرين اي المصدر المبني للفاعل
والمفعول اللذين هما عبارتان عن نسبة المشتق من المصدر الى الفاعل والمفعول بعينه معنى الاولين
اي المصدر المعلوم والمجهول اذا اعتبر فيهما الاضافة الى الفاعل والمفعول اشار بحرف التشبيه الى ان حكم
العينية انما هو على التشبيه ففيه انه لا يعقل ح وجه التشبيه فانه يلزم ان يكون امرا غير الطرفين والاضافة
ليست كذلك لانها عين الطرف الآخر وثانيهما ان معنى الاخيرين بعينه معنى الاولين المذكورين صريحا او
احدهما صريحا والآخر ضمنا ذاتا ومصداقا لكن بينهما تغايرا من حيث اعتبار الاضافة في الاخيرين
دون الاولين فيكون ضمير اضافتهما عائدا الى الاخيرين ويكون لفظ لكن بيانا للغيرية كما انه يكون
بيانا للعينية على التقريرين السابقين **قوله** فان قيل الخ القائل محمد يوسف الكوسج هذا الايراد
مبني على ما هو المتبادر من الوصف بالجميل من ان يكون بالقول فيكون حاصل هذا الايراد ح ان الحمد
لما كان عبارة عن القول بالجميل وهو قول خاص لا بد ان يحمل القول الخاص على الحمد اذ يجب حمل المعرف
بالكسر على المعرف بالفتح ويلزم منه ان يحمل المقول الذي هو مشتق من المقول على المحمود والذي هو مشتق
من الحمد لان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على ما صدق عليه المشتق الآخر فيكون المقول
هو المحمود وهذا كما ترى ويمكن الجواب عنه بما ذكره بعض المحققين مستنبطا من الكلام الذي اورده جدي
واستاذي كمال الملة والدين قدس سره وسننقله ان شاء الله تعالى حاصله ان الحمد يطلق في العرف
على معنيين التكلم بالجملة الثنائية ونفس الجملة الثنائية وكذا القول يطلق على معنيين التكلم والالفاظ فان اريد
بالحمد والقول المعنيان الاولان فلا استحالة في صدق المقول الذي هو اذن عبارة عما يقع عليه التكلم على المحمود الذي

قوله القائل القاضي محمد مبارك ١٢

قوله اي باطل فان المحمود هو الذات والمقول هو الالفاظ دليل صدقهما صادقا على الآخر ١٢

مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم

هو اذن عبارة عما يتعلق به سحم بالجملة الثنائية اذ ما يصدقان عليه واحد وهي الالفاظ وكذا ان اريد بهما
المعنيان الاخيران اذ المقول يكون ح عبارة عما يتعلق به الالفاظ والمحمود عما يتعلق به نفس الجملة
الثنائية ولا شك ان متعلق الالفاظ والجملة الثنائية ايضا واحد وهي ذات الباري تعالى مثلا
فيصح حمل احدهما على الآخر والمحمود بهذا المعنى يسمى محمودا عرفيا لان اهل العرف لا يستعمل المحمود الا في هذا
المعنى كما ان المقول بالمعنى الاول وما يتعلق به التكلم اى الالفاظ يسمى مقولا عرفيا لان اهل العرف
لا يستعمل المقول الا فيه الا ان بين الاستعمالين فرق اذ الاستعمال الاخير موافق بوضع اللغة
دون الاستعمال الاول ولكن ان اريد بالحمد المعنى الاول وبالقول المعنى الثاني لا يصح حمل القول على الحمد
لان التكلم بالجملة الثنائية ليس عين الالفاظ حتى يلزم منه حمل المقول الذى يكون ح عبارة عما يتعلق
به الالفاظ على المحمود الذى هو يكون عبارة عما يتعلق به التكلم بالجملة الثنائية بناء على المقدمة المذكورة
من ان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ويلزم منه
الاستحالة وهي كون المقول الغير العرفي عين المحمود الغير العرفي وكذا ان اريد بالحمد المعنى الثاني وبالقول
المعنى الاول لانه من البين ان التكلم ليس نفس الجملة الثنائية ليحمل عليها ويلزم منه بناء على المقدمة
المذكورة حمل المقول العرفي على المحمود العرفي الذى هو محال وبالجملة انه لا يلزم ح مفسدة هي
صحة الحمل بين المبدئين وعدمها بين المشتقين اذ على التقديرين الاولين يصح الحمل
في كليهما وعلى الاخيرين لا يصح في كل منهما قال بعض الاعاظم لا يذهب عليك ان الحمد بمعنى
الجملة الثنائية ليس معنى مصدريا حتى يصح الاشتقاق كيف وهل هذا الا قول بالاشتقاق
من الجامد ثم ان الفرق بين الاشتقاقين مما يمجه الطبع المستقيم والذهن السليم ثم ان تجويز كون
ما تعلق به الحمد تعلق به القول بطل باى معنى اخذ فان ما تعلق به الحمد هو بعينه ما تعلق به التلفظ
الخاص الذى هو الوصف بالجميل وليس هو الالفاظ فانها وان تعلق بها التلفظ مطلقا لكن
لم يتعلق بها التلفظ الخاص الذى هو الوصف بالجميل بل انما تعلق بمن هو موصوف بالجميل
اقول انه ما قال المحقق ان المحمود مشتق من الحمد بمعنى الجملة الثنائية بالاشتقاق المعتبر في العلوم الادبية

يرد عليه ان هذا قول بالاشتقاق من الحامد بل انما قال ان المحمود مشتق في العرف من الحمد بمعنى الحالة المنبئة
ويستعمل فيما يتعلق به الجملة الثنائية فاذن الفرق بين اشتقاقية المحمود والمقول ظاهر والمقول الآخر مشتق من القول
بالمعنى الاول والمحمود العرفي عن الحمد بالمعنى الثاني ثم ان المتبادر من الوصف بالجميل القول الذي
ان المتعلق به القول الجميل ليس هي الا الالفاظ الثنائية فانقول بعدم تعلق الالفاظ الخاص بالالفاظ
الدالة على الثناء ممالا وجه له وما اجيب عن الايراد من ان مرادهم من قولهم ان صدق المبدأ على شئ
يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ان تصادق المبدأين يستلزم تصادق
كل من المشتقين على شئ على نهج صدق المشتق الآخر عليه والمحمود يصدق على الشئ باعتبار انه
يقال له الحمد فكذلك يصدق عليه المقول فمعنى قولنا المحمود مقول الشئ الذي يقول له الحمد بان يثني
صفاته يقول له القول الذي هو عين الحمد الدال على اظهار الصفات فيرجع عند التأمل الى اختيار الشق
الثاني المذكور في الجواب السابق وما قيل في حل الايراد من ان معنى قولنا الحمد قول خاص الحمد قول
بالجميل فمشتقه المقول عليه الجميل وهو يصدق على المحمود البتة وليس مشتقه المقول المطلق ليلزم
من حمله على المحمود الخ فاللازم ليس بباطل والباطل ليس بلازم ففيه ما افاده ابي انبأ وعلما
بواه الله تعالى دار السلام من ان صدق المقيد الخاص على شئ لما يستلزم صدق المطلق عليه لان
يستلزم صدق المقول عليه بالجميل على المحمود صدق المطلق اي المقول على المحمود فالاشكال بحاله
قوله قلت صدق مبدأ على مبدأ آه في الحاشية المنهية الحاصل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص
الاتحاد بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة الثانية
ممنوعة لكن اجرى الكلام في الجواب على الشق الثاني لان الشق الاول بعيد كل البعد انتهى قوله
فيها فهذه المقدمة اي الحمد قول خاص ممنوعة لانه من البين انه ليس بين الحمد والقول الخاص تغاير
بحسب المفهوم لا يخفى عليك انه على هذا يكون قول المحشي ان الشق الاول بعيد كل البعد في غير
موضعه لان مثل هذا الكلام انما يستعمل فيما اذا كان ممكنا لكن يكون بعيدا عند العقل وليس كذلك لان
الاتحاد بين الحمد والقول الخاص بحسب المفهوم عند الوهم فضلا عند العقل قوله فيها فالمقدمة الثانية

لزوم كون المقول هو المحمود فحاصل الجواب ان صدق المبدأ على المبدأ انما يستلزم صدق المشتق على المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر لو كان بين المبدئين ترادف واتحاد في المفهوم كالوجود والحصول وهو بين الحمد والقول منتف فكيف يستلزم صدق القول على الحمد صدق المقول على المحمود ثم اعلم انه لا بد من ذكرها تنشيطا للقلوب الشائقين الاول ما اورده جدي واستاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره بقوله اعلم ان للقول معنيين الاول المعنى المصدري وهو ما يرادف التلفظ والتكلم والثاني بمعنى المقول وهو نفس المفرد والجملة كالخلق قد يطلق بمعنى المصدر وقد يطلق بمعنى المخلوق كذلك الحمد قد يطلق بالمعنى المصدري اي التكلم بالجملة الثنائية وقد يطلق على نفس تلك الجملة فان اريد بهما المعنى الثاني او باحدهما الثاني وبالآخر الاول فليسا مصدرين قابلين لان يكون احدهما او كلاهما مشتقا منه ومبدأ مع ان التصادق ايضا ممنوع على الثاني فليس هذا الايراد على هذين التقديرين وان اريد بهما معناهما المصدري فقوله بمنع الترادف صحيح في الجواب لكن لقائل ان يعود ويقول ان العموم والخصوص مطلقا بين المبدئين لازم ح فيلزم في مشتقيهما ضرورة بقاء مفهوم المبدئين بعينه في المشتقين مع زيادة مفهوم الصيغة ولا اخفاء في ان زيادة مفهوم المشتق لا يابى تصادقهما لاحتوائه فيهما ومفهوم المبدئين يوجب التصادق للعموم المطلق بينهما كما مر كيف ولما ثبت ان احد المبدئين محمول على الآخر للعموم المطلق فالموصوف بالاخص موصوف بالاعم وذلك مفهوم المشتق كذلك ما تعلق به الاخص تعلق به الاعم فالاشكال لازم فلا بد من تقرير آخر للجواب انتهى والثاني انه لا ريب في ان حمل القول على الحمد حمل المواطاة وقد صرح المحشي في مواضع كثيرة ان حمل المصدر بالمواطاة على شيء انما يكون بالنسبة الى افراده الحصصية فيكون الحمد حصة القول فيلزم منه ان يكون القول جزءا للحمد اذ الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد فلا بد ان يكون الكلي جزءا لها البتة فعلى هذا كل ما يتعلق به الحمد الذي هو الكل يتعلق به القول الذي هو جزء للحمد وما يتعلق به الحمد هو المحمود وما يتعلق به القول هو المقول فيكون المقول هو المحمود والجواب ان تعلق الاخص والكل لشيء لا يستلزم تعلق الاعم او الجزء به كيف والعموم والجزئية لا يوجبان الا امتناع انفكاك الاعم والجزء عن الاخص

المجيب بحر العلوم ١٢

والكل في الوجود لاتحاد الاعم والجزء مع الاخص والكل في جميع الاحكام فيجوز ان يكون منشأ تعلق الكل او الاخص لشيء خصوصيتهما وهي مما لم يوجد في الاعم والجزء كيف لا يصح تعلقهما بما يتعلق به الاخص والكل وقد يجاب عن البحث الثاني بان المسئلة المذكورة اي حمل المصدر بالمواطاة انما يكون بالنسبة الى افراده الخصيصة مختصة بالوجود وما يرادفه لا في سائر المصادر والثالث انه لما صرح المحشي في حاشيته المتعلقة على شرح المواقف ان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لامر يستلزم حمل مشتقه عليه يلزم منه بالمقدمة الاولى ان يكون القول الذي هو عارض للحمد عارض للمحمود الذي هو مشتق من الحمد وهذا العروض يستلزم ان يحمل القول الذي هو مشتق من القول على المحمود بالمقدمة الثانية فيكون القول هو المحمود والجواب عنه اولا بان الذي صرح به المحشي من ان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه انما هو مجرد دعوى من غير برهان مع انه ينتقض بالسرعة فانها عارضة للتحرك مع انها ليست بعارضة للمتحرك لان البحث مبني على راي المحشي بل بان مراد المحشي بهذا المصرح استلزام عروض الشيء للشيء عروضه لمفهوم المشتق منه دون مصداقه فغاية ما يلزم من المقدمتين المذكورتين صدق القول على مفهوم المحمود ولا استحالة فيه انما الاستحالة في صدقه على مصداق المحمود وهو لا يلزم من المقدمتين وبالجملة واللازم ليس بمستحيل والمستحيل غير لازم **قوله** كما ان صدق المشتق على المشتق لا يستلزم صدق المبدأ على المبدأ الا ترى انه يقال الضاحك كاتب ولا يصح ان يقال الضحك كتابة **قوله** ثم المحمود به ما يحمد به من اسناد وصف حسن الخ اعلم انه لما كان المحمود به في اللغة عبارة عما يحمد به المحمود وظهر ان هذا لا يكون الا بوصف حسن مستند الى المحمود اتفق القوم والمحشي على انه عبارة عن وصف حسن مستند الى المحمود والمحمود عليه عبارة عما يحمد عليه المحمود اي ما يترتب عليه الحمد حمل القوم على ان المراد منه الباعث على الحمد لان الحمد انما يترتب عليه ففسروه بالباعث على الحمد والمحشي عدل عنه الى انه عبارة عن وصف حسن يتصف به المحمود في الواقع سواء كان حقيقة او ادعاء مع قطع النظر عن اسنادنا اياه الى المحمود لان المتبادر من لفظ على الواقعة في قولهم ما يترتب عليه الحمد التعلق القريب ومن لفظ الترتيب المذكور الترتب القريب ولا ريب في ان المتعلق والمترتب عليه الترتيب للحمد انما هو الوصف الذي يتصف به المحمود ويحكي عنه لا الباعث وهذا حاصل ما قال المحشي في حاشية النهية والتفصيل ان النظر

من المحمود عليه ما يترتب ويتبنى عليه الحمد وهو ليس الا ما يحكي عنه بالمحمود به وح لا يكون بينهما تغاير بالذات ولا يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر ويبطل القول الثالث بالضرورة الا ان يكون المراد ما يقع محمودا عليه في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد يمكن ان يكون بينهما تغاير بالذات وتيسر اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر لكن يابى عنه الفهم السليم والذهن المستقيم انتهى **قوله** فيها وليس الا ما يحكي عنه فالنسبة بين تفسير المحمود عليه عند المحشي وبينه عند القوم نسبة العموم والخصوص من وجه اذ قد يحمد المحمود بالوصف الحسن الباعث على الحمد كما اذا اعطى زيد لعمرو دراهم فحمد عمرو له بانه معطي دراهم وهذا هي مادة الاجتماع وقد يمكن بغيره كما اذا احمد زيد لعمرو في صورة اعطائه له دراهم بانه عالم فيكون المحمود عليه في هذه الصورة عند القوم هو اعطاء زيد لعمرو دراهم وعند المحشي هو العلم فيفترق كل منهما عن الآخر فيتحقق حينئذ مادتا الافتراق **قوله** فيها وح لا يكون بينهما اي بين المحمود عليه والمحمود به تغاير بالذات لا يقال قد فسر المحشي المحمود به بانه عبارة عن اسناد وصف حسن الى المحمود والمحمود عليه عن اتصاف المحمود بوصف حسن ومن البين ان في الاسناد والاتصاف تغاير بالذات اذ الاول من مقولة الفعل والثاني من مقولة الانفعال فما يكون فيه الاسناد معتبرا وهو المحمود به يكون متغايرا بالذات لما يكون فيه الاتصاف معتبرا وهو المحمود عليه البتة لانا نقول يحمل قول المحشي من اسناد وصف حسن على اضافة الصفة الى الموصوف والاسناد بمعنى المسند فيكون الحاصل ان المحمود به عبارة عن وصف حسن مسند الى المحمود ويراد من الاتصاف في قوله من اتصاف المحمود المتصفة والضمير المجرور محذوف ويقال انه متصف له بوصف حسن كما في الاصل متعديا فصار الحاصل ان المحمود عليه عبارة عن وصف حسن متصف به المحمود وكل من الاسناد والاتصاف انما يعتبر في اللحاظ فقط دون الملحوظ فيكون كل من المحمود عليه وبه ح عبارة عن الوصف الحسن لا تغاير بينهما بالذات بل بالاعتبار من جهة اعتبار حيثية الاسناد في المحمود به والاتصاف في المحمود عليه في اللحاظ فان قلت ما الوجه في تقديم الاسناد والاتصاف في العبارة مع انهما يتاخران بحسب المعنى قلت للاشعار من اول الامر الى ان الاسناد في المحمود به والاتصاف في المحمود عليه دخلاما وهو اعتباره في اللحاظ **قوله** فيها ولا يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر والا لم يبق الاتحاد **قوله** فيها ويبطل القو

الثالث وهو المذهب الثالث الذي سيبنيه المحشي من كون المحمود عليه فقط اختياريا لانه اذ ثبت الاتحاد
الذاتي بين المحمود عليه وبه فكيف يمكن الافتراق بينهما بان يكون احدهما فقط اختياريا دون الآخر قوله
فيهما الا ان يكون المراد ما يقع محمودا عليه في الكلام حاصله انه لو اريد من المحمود عليه في المذهب الثالث
ما يكون محمودا عليه في الكلام وهو ان يكون الوصف الحسن للمحمود في الكلام مدخول كلمة على ولام التعليل
ونحوهما لا يبطل المذهب الثالث اذ بطلانه انما كان من جهة اتحاد المحمود عليه مع المحمود به وهو انما يتحقق اذا
كان عبارة عن مجرد وصف حسن يتصف به المحمود لا ما اذا كان عبارة عن وصف حسن يكون مدخول الكلمة
على ونحوها اذ من البين انه لا دخل في الاتحاد لكون المحمود عليه مدخول كلمة على ونحوها فيجوز ان يكون المحمود
عليه فقط اختياريا دون المحمود به وفيه ما فيه وما قيل في توجيه قول المحشي من ان المحمود عليه الكلامي
قد يكون غير ما يحكى عنه بالمحمود به كقولهم حمدت الله على انعامه او لانعامه فالمحمود به في هذا القول هو اسناد الحمد
الى الله تعالى والمحكي عنه هو اتصافه تعالى بالمحمودية والمحمود عليه هو الانعام وهو مغاير بالذات من
افعال الاختيارية فلا يخفى ما فيه على المتوقد المستيقظ قوله فيهما وان فسر المحمود عليه آه اعلم انه قد يفسر
المحمود عليه بما يقع الحمد بازائه سواء كان باعثا او لا وهذا التفسير عين التفسير الذي اختاره المحشي من الوصف
الذي يتصف به المحمود فلا يرد انه ما الوجه في ترك المحشي هذا التفسير دون التفسيرين الاخيرين ووجه العينية
ظ فان ما يقع الحمد بازائه لا يخلو اما ان يكون هو الباعث كان اعطى زيد لعمرو دراهم فحمد عمرو لزيد بانه
معطي دراهم او غيره كما اذا حمد عمرو في هذه الصورة بانه شجاع وعلى كل من التقديرين يكون ما يقع الحمد
بازائه الوصف الجميل الذي ذكره الحامد ويتصف به المحمود فتامل قوله فيهما يمكن ان يكون آه لان
الباعث على الحمد الذي هو محمود عليه عند القوم قد يكون غير المحمود به فيجوز ان يكون اختياريا دون المحمود
به وكذا العكس قوله فيهما لكن يابى عنه اي عن تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد وجه الاباء ما قد عرفت
والصواب ان الباعث على الحمد ما لاجله الحمد فحقه ان يعبر عنه بالمحمود له لا بالمحمود عليه فتفسيره بالباعث
على الحمد تعبير عن عنوانه قوله فلا فرق بينهما في الحقيقة الا بحسب الحكاية والمحكي عنه حاصله ان لا فرق بين
المحمود به والمحمود عليه بحسب الحقيقة والذات اصلا اذ كل منهما عبارة عن الوصف الحسن كما عرفت

فما يصلح لاحدهما يصلح للآخر وانما الفرق بينهما بحسب الاعتبار فان المحمود به مرتبة الحكاية والمحمود عليه مرتبة المحكي عنه اذ اسناد الوصف الحسن الى المحمود الذي هو معتبر في المحمود به في اللحاظ انما يمكن اذا كان هذا الوصف حاكيا عن ذلك الوصف الذي يتصف به المحمود في نفس الامر مع عزل النظر عن اسناده اياه اليه فيكون الوصف اذا اعتبر كونه محمودا عليه يكون محكيا عنه واذا اعتبر كونه محمودا به يكون حكاية فلا ضير في ان يكون الشئ حاكيا عن نفسه اذا اعتبر وجهتان ولما ورد اشكالان اولهما ان حكم المحشي بالفرق بين المحمود عليه والمحمود به بالحكاية والمحكي عنه مطلقا غير صحيح لانه من البين ان قولنا الحمد لله اذا كان انشاء اين الحكاية والمحكي عنه فيه وثانيهما ان قول المحشي ههنا يصرح بان الفرق بين الحكاية والمحكي عنه بحسب الاعتبار دون الذات مع انهم ومنهم المحشي مصرحون في مواضع عديدة بالتغاير الذاتي بينهما اذ النسبة معتبرة في الحكاية لانها عبارة عن مفهوم القضية وهي مركبة من الطرفين والنسبة دون المحكي عنه اذ هو عبارة عن مصداق القضية التي لا اعتبار فيه للنسبة قط دفعها المحشي في الحاشية المنهية بقوله هذا يشمل الاخبار والانشاء لان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم كانت اوصافا انتهى حاصله ان الفرق بين المحمود عليه وبه بالحكاية والمحكي عنه في قولنا الحمد لله يتحقق على كل تقدير سواء كان جملة انشائية او خبرية لان الاوصاف الجميلة التي يتصف بها المحمود تصير اخبارا واسنادا بعد اعتبار الحكم واسنادها الى المحمود به فتصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة الحكاية والحكم محمودة بها كما ان الاخبار قبل اعتبار الحكم اي الاسناد الى المحمود اوصاف فتصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة المحكي عنها محمودة عليها وبالجملة ان ليس المراد بالحكاية والمحكي عنه ما يكونان في القضية يعني بحسب اعتبار النسبة بل المراد بهما ما يكونان باعتبار نفس الاوصاف مع قطع النظر عن اعتبار النسبة فاندفع الاشكال الاول بانه ما اردتم بقولكم ان في الانشاء اين الحكاية والمحكي عنه ان اردتم بهما ما يكونان في القضية فمسلم لكنه ليس مرادنا وان اردتم بهما ما يكون في الاوصاف فعدم تحققهما في الانشاء ممنوع اذ لو اعتبر في الوصف اسناده الى الموصوف يكون مرتبة الحكاية واذا اعتبر اتصاف الموصوف به يكون مرتبة المحكي عنه وتقرير دفع الاشكال الثاني ظ فان مرادهم بالحكاية والمحكي عنه

حيث ما صرحوا بالتغاير الذاتي بينهما ما يكون في القضايا ومراد المحشي من تصريحه بتغاير الاعتبار ما يكون بحسب الاوصاف فحصل التوفيق بين التصريحين قوله الا ان يفرق آه حاصله انه لا فرق بين المحمود عليه وبه الا بحسب الحكاية والمحكي عنه دون الذات في وقت من الاوقات الا وقت اخذ احدهما اختياريا دون الآخر فيكون ح بينهما تغاير بالذات وهذا على تقدير ان يقدر ان الاستثناء استثناء متصل من قوله فلا فرق بينهما ويجوز ان يكون من قوله فما يصلح لاحدهما والمآل واحد واما على تقدير القول بان هذا الاستثناء استثناء منقطع من قوله فلا فرق بينهما آه يكون حاصله ان الفرق بين المحمود عليه وبه انما هو بحسب الحكاية والمحكي عنه الا ان يفرق بينهما بان يفسر المحمود عليه بالباعث على الحمد فح لا يلزم ان يكون الفرق بينهما بحسب الحكاية والمحكي عنه اذ يجوز على هذا ان يكون بينهما بوجه آخر بان يكون احدهما اختياريا دون الآخر ويجوز ان يكون استثناء من قوله فما يصلح لاحدهما والمرجع واحد كما لا يخفى على المتامل ولما لم يكن كل من التوجيهين للاستثناء خاليا عن الخلل اشار اليه المحشي بلفظ الا المستعمل للضعف تنبيها على ان التوجيهين ضعيفان اما الاول فلانه اذا كان بين المحمود عليه وبه اتحاد بحسب الذات فكيف يمكن اخذ اختيارية احدهما دون الآخر واما الثاني فلان تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد تفسير فاسد عند المحشي فكيف يبتني عليه عدم لزوم الفرق بينهما بحسب الحكاية والمحكي عنه اذ فساد المبني عليه يستلزم فساد ما يبتني عليه قيل معنى كلام المحشي انه لا فرق بين المحمود عليه وبه بحسب الذات بل بحسب الاعتبار اي الحكاية والمحكي الا اذا اخذ احدهما اي المحمود عليه الكلامي اختياريا دون الآخر فيكون التغاير ح بينهما بالذات اذ المحمود عليه على هذا التقدير غير متحد مع المحمود به فتامل قال الشارح على جهة التعظيم آه فسره المحشي بقوله اي على وجه التعظيم الظاهري والباطني يعني يكون علة الحمد التعظيم الظاهري والباطني فالاضافة في قول الشارح اضافة بيانية وانما فسر الجهة بالوجه لانه لو فسرت بالطرز والطريقة كما فسرها الفاضل اليزدي بها لزم ان يدخل السخرية في الحمد اذ يصدق عليها انها وصف بالجميل على طريق التعظيم الظاهري والباطني وعلى طرزهما فان قلت ما الدليل على ارادة التعظيم الظاهري والباطني من قول الشارح التعظيم والتبجيل قلت ان التعظيم والتبجيل

بحمد القائل المولوي محمد عظيم في منيره[؟]

لما كانا مشتركين فخطف احدهما على الآخر يدل على ارادة الفرد الكامل من التعظيم وهو ان يكون التعظيم
فيه ظاهرا وباطنا والاحسن ان يقال ان حمل الكلام على التأسيس لما كان اولى من التأكيد عندهم
لا بد ان يراد من الاول الظاهري لانه المتبادر منه ولا من الثاني الباطني لانه الثاني آخرا وانما
قدم الشارح لفظ التعظيم على التبجيل ولم يعكس رعاية للسجع **قوله** فيخرج السخرية لانها وان تحقق فيها
التعظيم الظاهري لكنه لما لم يتحقق فيها التعظيم الباطني الذي هو جزء لعلة الحمد لانه من البين ان
قصد المستهزئين من الاستهزاء والسخرية مجرد الاستهزاء لا التعظيم الباطني تخرج من الحمد لان انتفاء
جزء العلة يستلزم انتفاء العلة وانتفاؤها يستلزم انتفاء المعلول **قوله** ولا يخرج مدائح الشعراء
المراد بها محامدها مسامحة والاخراج المدائح من الحمد ضروري عند الشارح كيف والمدح عنده
غير الحمد **قوله** لتحقق التعظيم الظاهري والباطني لان الشعراء انما يمدحون المحبوب مثلا من جهة
اعتقادهم التعظيمين في حقه وان لم يتحقق اعتقادهم على حسب ظواهر معاني ما وصفوا به بناء على ان
القضايا الشعرية ليس فيها تصديق واعتقاد على حسب ما يفهم من الفاظهم بل تخييل صرف وتصوير
بحت ويرد عليه لا لان دخول القضايا الشعرية في الحمد يخالف بما قاله السيد قدس سره في حاشيته
على شرح المطالع من انه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد للواقع او خالفه افعال الجوارح كان سخرية
واستهزاء لا حمدا الا ان مراده قدس سره انه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد بانه محمود كان سخرية ومن المعلوم
ان القضايا الشعرية ليس فيها تعرية عن هذه المطابقة لان الشعراء يعتقدون تعظيم المحبوب بل لان
هذا يخالف مذهب الشارح من انه لا بد ان يكون الوصف الجميل في الحمد اختياريا للمحمود اذ من البين ان
اكثر الاوصاف التي يوردها الشعراء في اشعارهم ليس اختياريا للمحبوب المحمود فتأمل قال الشارح
المراد بالجميل فيه ان قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يقتضي كون الحمد بالجميل الغير الاختياري
للمحمود لان المقام لا شعور له ولا ارادة حتى يصدر عنه الافعال الاختيارية على انه يلزم ان لا يصح
اطلاق الحمد على ثنائه تعالى لنفسه لانه لا اختيار له تعالى في اصدار الصفات عنه الا ان يقال ان المراد
بالمحمود في الآية الكريمة الممدوح مجازا واطلاق الحمد على ثنائه تعالى لنفسه ايضا مجاز وقيل في الجواب

عن نعلا وته ان المراد بالاختياری ما وقع من المختار فی افعاله وان لم یکن الصفات الماخوذة فی الجمل مخصوصها صادرة عنه باختیاره **قوله** حمل الجمیل الخ اعلم ان الش بعد ما اطلق الجمیل فی تعریف الحمد اختیار لصاحب الکشاف وغیره صرح اتباعا لما علیه المحققون من اختصاص الجمیل بالاختیاری ان المراد بالجمیل المذکور فی تعریف الحمد الجمیل الاختیاری وعلله بان الجمیل صفة للفعل والفعل کونه اختیاریا فقیل فی بیانه لدفع ما یرد علیه من ان القیاس المذکور لا ینتج الا ان الجمیل صفة للاختیاری وهو غیر مطلوب اذ المطلوب ان الجمیل اختیاری ان هذا القیاس قیاس المساوات فیرجع مع انضمام المقدمة الاجنبیة وهی ان صفة الاختیاری اختیاریة الی القیاسین منتجا الی المطلوب اولهما القیاس المذکور المنتج للنتیجة المذکورة وثانیهما ان یجعل تلک النتیجة صغری والمقدمة الاجنبیة المذکورة کبری بان یقال الجمیل صفة الاختیاری وصفة الاختیاری اختیاریة ینتج ان الجمیل اختیاری وهذا هو المطلوب لما یتجه علی الدفع المذکور وجوه منها انا لا نسلم صغری القیاس الاول لم لا یجوز ان یکون الجمیل صفة لشیء ومنها انا نمنع کبری القیاس فان الفعل قد یکون اضطراریا کحرکة المرتعش وان ارید منها الجزئیة فلا ینتج لاشتراط کون کبری الشکل الاول کلیا ومنها انا نمنع المقدمة الاجنبیة ان ارید منها الکلیة لانه من البین انه قد یکون صفة الاختیاری غیر اختیاری الا تری ان حسن الصلوة التی هی اختیاریة غیر اختیاری مع کونها صفة للاختیاری وان ارید منها الجزئیة لم یتحقق شرط انتاج قیاس المساواة اذ من شرائطها کون المقدمة الاجنبیة کلیة عدل عنه المحشی الی تقریر کلام الش بنمط آخر بحیث یندفع منه الایراد المذکور وهو ان المراد بالجمیل الفعل الجمیل والفعل قد یکون اختیاریا فینتج ان المراد بالجمیل ما یکون اختیاریا اما الصغری فلانه لما کان الجمیل صفة للفعل یکون المراد من الجمیل الفعل الجمیل واما الکبری فلان الفعل لا یطلق فی العرف الا علی الاختیاری وان کان بحسب اللغة یعمه وغیر الاختیاری ولذا لا یقع فی العرف للمرتعش دست میلرزاند بل یقع دست می لرزد وما اشار الش الی الصغری بقوله لانه صفة للفعل والی الکبری بقوله وهو بالاختیار **قوله** فانه لا یقع لصباحة الخد ای ضیائه ورشاقة القد ای فی بعض الحواشی الرشق تیر انداختن من جل

القائل المولوی عبد الله الیزدی ١٢

کلام حسنه عبد الله الیزدی ١٢

نصر ينصر والمراد منه استواء القامة على الترشيح والتخييل لان الاستواء ملايم للسهو كالقضيب الصحيح اقول
لا حاجة الى هذا التكلف فانه قد صرح فى القاموس ان الرشيق رجل حسن القد وال الشارح كذا ذكره
المص فى حاشية الكشاف اعلم ان كذا على معناه الاصلى وهو تشبيه شئ لشئ مشار اليه وليس الكناية
اذ لا يعقل الكناية ح والمحشى لما اراد ان ينبه على ان كذا على معناه الاصلى ادار التنبيه عليه اذ هى لا تدل على
الا اذا كان على المعنى الاصلى دون الكناية فالحاصل انه حمل المص الجميل الواقع من صاحب الكشاف فى
تعريف الحمد متشابها متماثلا لما ذكره الشارح فالتشبيه ح انما هو فى مجرد القول بالاختيارية الجميل وتمسك
بهذا التعليل وان وقع الجميل فى كلام الشر محمودا به وفى الكشاف محمودا عليه فلا يرد انه ان اريد بالجميل
الواقع فى كلام الشر المحمود به فيخالف لما ذكره المص فى حاشية الكشاف لان الجميل وقع فيه محمودا عليه فانه
قد عرف صاحب الكشاف الحمد بالثناء والنداء على الجميل وظ ان الجميل وقع ح مدخول الكلمة على وما يكون
كذلك يكون محمودا عليه فالجميل ح محمود عليه فلا يصح التشبيه وان اريد به المحمود عليه فلا يكون ح فرق
بين المذهب الاول وبين المذهب الثالث الذى سيورده الشارح بقوله الحمد يعم الاختيارى وغيره
الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف الممدوح عليه لانه اعم **قوله** لا يخفى ما فيه فانه وان لم
يتوجه على هذا التقرير الايرادان الاخيران من جملة الايرادات الواقعة على تقرير غير المحشى لكلام الشر
كما لا يخفى على من له ادنى تامل لكن يرد عليه الايراد الاول البتة من انا لا نسلم ان الجميل صفة للفعل
لم لا يجوز ان يكون الجميل صفة لشئ **قوله** لكن المقام خطابى اى ظنى مولف من مقدمات مظنونة هذا
جواب لقوله ولا يخفى ما فيه حاصله انه ما قصد الش من قوله لانه صفة للفعل الاستدلال بل قصده توجيه
عبارة تعريف الحمد بحيث يطابق لما عليه المحققون من اختصاص الحمد بالجميل الاختيارى فيكفيه الاحتمال
الصحيح المظنون من ان الجميل صفة للفعل فالمنع عليه فى غير موضع **قوله** الاحتمالات العقلية نظرا
الى اعتبار كون المحمود به المحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختياريا ولا اختياريا كثيرة يرتقى الى ثلثين
احتمالات ثمانية منها احادية حاصلة من كون المحمود به والمحمود عليه او الممدوح به او الممدوح عليه
فقط اختياريا او غير اختيارى واثنا عشر منها ثنائية اربعة منها يحصل من جنس واحد هو كون المحمود به

مع المحمود عليه او الممدوح به مع الممدوح عليه اختياريا او غير اختياري وثمانية منها يحصل من تركيب جنسين مختلفين وهو كون المحمود به والممدوح به او المحمود عليه والممدوح عليه او المحمود به والممدوح عليه او الممدوح به والمحمود عليه اختياريا او غير اختياري وثمانية ثلاثية وهو كون المحمود به والممدوح به والممدوح عليه معًا او المحمود به والممدوح به والمحمود عليه معًا او المحمود به والمحمود عليه والممدوح عليه معًا او الممدوح به والممدوح عليه والمحمود عليه معًا اختياريا او غير اختياري وثنتين رباعتين وهو كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه معًا اختياريا او غير اختياري ثم اعلم ان احتمال اختيارية واحد من المحمود به والمحمود عليه دون الآخر وكذا الممدوح به والممدوح عليه لا يتصور الا على تقدير تفسير المحمود عليه والممدوح عليه بالباعث على الحمد والمدح دون تفسير المحشي اذ هما على هذا يكونان متحدين فلا يمكن اختيارية احدهما فقط **قوله** الاول ان يكون المحمود به فقط اختياريا اي لا يكون الممدوح به اختياريا فاما المحمود عليه فهو اما مسكوت عنه او داخل في المحمود به بناءً على اتحادهما فاندفع ما قد يظن من ان تخصيص المحشي في الحاشية المنهية السابقة بابطال القول الثالث على تقدير الاتحاد الذاتي بين المحمود به وعليه مما لا وجه له اذ على هذا يبطل القول الاول ايضًا لانه ليس مراد المحشي من قوله فقط اخراج المحمود عليه يعني لا يكون المحمود عليه اختياريا بل المراد منه اخراج الممدوح به **قوله** والثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين واما المحمود عليه والممدوح عليه فهما اما مسكوتان عنهما او داخلان في المحمود به والممدوح به بناءً على الاتحاد الذاتي بينهما **قوله** والثالث ان يكون المحمود عليه فقط قد مر ماله وما عليه فتذكره **قوله** والمحشي اي الشريف المحقق اختار الاول وهو ان يكون المحمود به فقط اختياريا حيث حكم على الجميل الذي جعله في تعريف الحمد محمودا به بان المراد منه الاختياري ثم لما كان حاصل ما تمسك به على اختياره وهو كون المحمود به اختياريا من قوله يقال الخ ان ثناء اهل اللسان اللؤلؤ على الصفاء الذي هو غير اختياري لها بمدحت اللؤلؤ على صفائها دون حمدتها دليل على انه لا بد ان يكون المحمود به اختياريا دون الممدوح به والا لصح حمدت اللؤلؤ على صفائها ايضًا كما يصح مدحتها ورد عليه ان التمسك انما هو بالنظر الى الصفاء وهو ممدوح عليه لانه مدخول كلمة على فغاية ما لزم منه ان لا بد ان يكون المحمود عليه اختياريا دون الممدوح

عليه لا ما اختاره اشار المحشي بقوله ولوجهه آه الى دفعه بطريقين اولهما ما اومى اليه بقوله ان الممدوح
به آه حاصله انا لا نسلم ان التمسك بالنظر الى الصفاء انما التمسك بالنظر الى مجرد قول القائل
مدحت اللؤلؤ وانما اورد على صفائها من جهة انه من تتمة المثل الدائر على السنتهم فيكون الممدوح
به في المثال المذكور كون اللؤلؤ ممدوحا به لصدق تعريفه عليه اذ من البين انه وصف حسن
مستند الى اللؤلؤ الممدوحة وفيه نظر دقيق اورده عمي قدوة المحققين المتاخرين بان هذا انما
يتم لو كان قوله مدحت اللؤلؤ مدحا حتى يثبت كون اللؤلؤ ممدوحا على صفائها ولم يثبت
بقوله المذكور بل الثابت به ان كون اللؤلؤ صفاء ممدوح وكونه ممدوحا بالصفاء لم يثبت مدحته
نعم لو ثبت من اللغة مدحت اللؤلؤ بمدحها على صفائها لثبت كون اللؤلؤ ممدوحا على صفائها
ولم يثبت بعد انتهى وما اجيب عنه من ان كون مدحت اللؤلؤ مدحا بديهي ومن منع فقد منع
امرا ضروريا فلا يخفى ما فيه من الخرازة لان حاصل ما قال المحقق ان المتبادر من قول القائل
مدحت اللؤلؤ على صفائها انه مدح اللؤلؤ على صفائها فلا يكون الممدوح به الا الصفاء لانه
ما اسند اليها الا هو لا كون اللؤلؤ ممدوحا وانما يكون كك لو ثبت بحسب اللغة اطلاق مدحت
اللؤلؤ بمدحها على صفائها ولم يثبت بعد وبالجملة ان المحقق لا ينكر كون اللؤلؤ ممدوحا به مطلقا
وانما ينكره في المثال المذكور بحسب التبادر وثانيهما ما بينه بقوله وايضا فيه اسناد الصفاء الخ حاصله
ان دخول كلمة على على الصفاء لا يمنع كونه ممدوحا به كما فهمه المورد اذ الممدوح به عندهم عبارة عن
وصف حسن مستند الى الممدوح سواء كان بدخول كلمة على او بنحوها فيكون الصفاء ممدوحا به ايضا
اذ هو وصف حسن مستند الى اللؤلؤ وان اختلج في صدرك ان قول المحشي هذا يدل على ان
الممدوح به اسناد الصفاء وهو مخالف لتحقيق المحشي الذي سبق ذكره من انه عبارة عن الوصف
الحسن المستند الى الممدوح فادفعه بان فيه اضافة الصفة الى الموصوف والاسناد بمعنى المسند
فيكون الحاصل ان الصفاء المسند الى الممدوح ممدوح به **قوله** سواء كان المثال آه اشارة
الى دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان كون اللؤلؤ ممدوحا ممدوحا به انما يصح اذا كان مدحت اللؤلؤ

جملة انشائية دون ما اذا كان جملة خبرية فان كون اللولوء ممدوحا هو معنى قولنا مدحت اللولوء الذي هو خبر فكيف يكون ممدوحا به لانه لابد ان يكون غير الخبر وحاصل الدفع منع كون اللولوء ممدوحا معنے قولنا مدحت اللولوء فيكون غير الخبر قطعا **قوله** بل كلما يقع في الكلام الخ بل ہ للترقي يعني انه لاتخصيص لكون الممدوح عليه ممدوحا به بقوله على صفاتها بل تجري مطلقا فان كل وصف يقع ممدوحا عليه في الكلام يقع ممدوحا به لو اعتبر اسناده الى الممدوح في الحاشية المنهية فلا تلازم بينهما بحسب الوقوع في الكلام بل عموم مطلق وانكان بينهما ملازمة بحسب الوقوع في نفس الامر على تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما انتهى **قوله** فيهما عموم مطلق فكلما يكون ممدوحا عليه في الكلام يكون ممدوحا به بدون العكس اما الاول فبان الممدوح عليه الكلامي عبارة عما يكون صفت الحسن في المدح مدخول كلمة على ونحوها فهو اذا اعتبر اسناده الى الممدوح يكون ممدوحا به لانه عبارة عن اسناد الوصف الحسن سواء كان مدخول كلمة على اولا الى الممدوح واما الثاني فلجواز ان يورد في المدح وصف حسن لايكون مدخول الكلمة على ونحوها فهو يكون ممدوحا به لاعتبار اسناده الى الممدوح لاممدوحا عليه في الكلام لعدم وقوعه تحت كلمة على ونحوها **قوله** فيهما وانكان بينهما اي بين الممدوح عليه الكلامي والممدوح به ملازمة اي يصح التلازم بينهما في نفس الامر اذ لايخلو اما ان يكون صفت الحسن المستند الى الممدوح في الكلام مدخول الكلمة على اونحوها اولا على الاول يكون ذلك الوصف ممدوحا به وممدوحا عليه في الكلام ايضا وعلى الثاني وان لم يتحقق الممدوح عليه الكلامي بالفعل لكن لو اورد عليه كلمة على ونحوها يكون ذلك الوصف ممدوحا عليه في الكلام البتة فعلى كل من التقديرين كلما وجد احدهما يصح ان يوجد الآخر وقس على هذا حال المحمود عليه الكلامي وبه **قوله** فيهما على تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما اي الممدوح عليه الكلامي فقط او الممدوح به فقط بل على تقدير اخذ كل منهما اختياريا او غير اختياري كما هو المذهب الثاني **قوله** وكذا حال المحمود عليه وبه فكلما يكون محمودا عليه في الكلام يكون محمودا به باسناده الى المحمود بدون العكس لجواز ان يورد وصف حسن ينسب الى المحمود من دون ان يورد عليه

ع بحيث يكون مدح ... انه ... الكلام ... يكون ... ممدوحا ... [illegible]

كلمة على او نحوها قال الشارح وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري قائله صاحب الكشاف والفائق حيث وقع في الكشاف ان الحمد والمدح اخوان وفي الفائق ان الحمد هو المدح والوصف بالجميل ويمكن ان يوجه كلامهما من جانب القائلين بخصوص الحمد من المدح بان يحمل الاخوة الواقعة في الكشاف على التناسب في الاشتقاق الكبير وهو التناسب في الحروف دون الترتيب ولا شك ان بين الحمد والمدح تناسبا بين الحروف البتة لان حروفهما واحدة وهي الحاء والدال المهملتان والميم انما الفرق بينهما في الترتيب وبان تفسير الحمد بالمدح الذي وقع من صاحب الفائق تفسير الخاص بالعام قال الشارح ومثال اللولوء مصنوع جواب سوال مقدر تقرير السوال انه كيف يكون المدح مخصوصا بالاختيار مع ان قولهم مدحت اللولوء على صفائها يدل على خلافه اذ من البين ان الصفاء ليس في اختيار اللولوء المحمود وحاصل تقرير الدفع مستغن عن الشرح **قوله** ولا يقع حمدتها اي حمدت اللولوء بدون ذكر المحمود عليه الذي هو الصفاء ولا يقع حمدتها على صفائها لعدم تحقق ما هو شرط للحمد من كون المحمود عليه اختياريا للمحمود اذ الصفاء الذي هو المحمود عليه ليس باختيار اللولوء والمحمودة في النهية هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه في الكلام الا لا يصح حمدتها كما لا يصح حمدتها على صفائها ضرورة انه لا بد في الحمد مما هو محمود عليه في الواقع وهو على القول باختياريته لا يمكن في اللولوء انتهى **قوله** فيها هذا المشار اليه قوله لا يقع حمدتها على صفائها **قوله** الدلالة الاولى آه فهنا دعوان احدهما كون الدلالة الاولى اعم مطلقا من الدلالة الثانية بحسب التحقق ففي كل موضع يتحقق فيه الدلالة الثانية يتحقق فيه الدلالة الاولى من غير عكس وثانيهما انه لا عموم بينهما بحسب الصدق اي الحمل اصلا لا مطلقا ولا من وجه اما الاولى فلما افاده جدي وستاذ استاذي كمال المحققين المتاخرين بقوله على ان الدلالة بالمعنى الاول عبارة عن الدلالة على وسيلة توصل تلك الوسيلة الى المطلوب وبالمعنى الثاني عبارة عن نفس الدلالة الموصلة ولا شك ان الدلالة لا بد لها من مدلول وهو الامر الذي بالدلالة عليه يتم المطلوب فتحصل المعنى الثاني الدلالة على امر توصل تلك الدلالة الى المطلوب فههنا ايضا لا بد من وسيلة

لكن الوصول الى المطلوب من صفات نفس الدلالة ولوازمها وانما جعل الوسيلة آه وسياته من ان
الدلالة هي الكافلة للمطلوب لما ان دلالتها لا يتم الا بها والمراد بالوسيلة في المعنى الاول اعم
بحيث يشتمل هذا النوع من الوسيلة وغيره فح تم العموم المطلق ولا حاجة الى التوجيهات
الركيكة الباردة انتهى تلخيصه ان الهداية بالمعنى الثاني الذي هي عبارة عن الدلالة على امر له
دخل ما في الايصال التي يوصل نفسها الى المطلوب مقيدة والهداية بالمعنى الاول التي هي عبارة
عن الدلالة على امر يوصل الى المطلوب سواء كانت موصلة اولا مطلقة والمقيد يكون اخص
من المطلق فالهداية بالمعنى الثاني يكون اخص م بالمعنى الاول اعم ثم لما كان المتوهم ان
يتوهم ان الايصال لما كان من لوازم الدلالة المعتبرة في الهداية بالمعنى الثاني فكيف
يمكن اعتبار الوسيلة فيها لان اعتبارها انما هي لاجل ان يحصل الايصال اللازم لها وهل هذا الا
المجعولية الذاتية اجاب عنه بقوله وانما جعل الوسيلة آه حاصله ان اعتبار الوسيلة آه ليس
من اجل ما ذكرتم ليستلزم المجعولية الذاتية بل من حيث انها متممة لملزومية الدلالة للايصال
بمعنى ان ملزوميتها له لا يتم الا مع اعتبار كون الوسيلة فيها ثم اعلم ان آه اشكالات
منها ما اورده عمي قدوة المحققين المتاخرين انه لا بد ان يحمل التعريفات على ما هو المتبادر سيما
اذا لم يكن في الحمل على غير المتبادر ضرورة ومن البين ان المتبادر من المعنى الاول للهداية
اعني الدلالة على شيء يوصل ذلك الشيء الى المطلوب ان يكون الشيء موصلا تاما للمطلوب ومن المعنى
الثاني لها اعني الدلالة الموصلة ان يكون الدلالة موصلة تامة للمطلوب فيكون بينهما تباين
كلي ضرورة ان الموصل التام الى المطلوب في مادة واحدة لا يكون دلالة ومدلولا فمتى كانت الدلالة
موصلة تامة اليه لا يكون مدلولها موصلا تاما الى المطلوب ومتى كان المدلول موصلا تاما الى المطلوب
لا يكون الدلالة موصلة تامة اليه وما اجيب عنه من ان ايصال الدلالة على المدلول الموصل
الى المطلوب انما يكون اذا كانت تلك موجبة للسلوك عليها ليصل الى المطلوب الا بان يكون تلك
الدلالة نفسها موصلة من غير مداخلة الوسيلة والاصارت لغوا ولم يبق وسيلة بخلاف الدلالة الاولى

فانها لاتستلزم السلوک علیها ففیه ان المحقق لایقول ان الوسیلة الماخوذة فی الدلالة الثانیة
لیس لها دخل فی الایصال الی المط اصلا فیکون لغوا بل انما یقول انها لیست موصلة
تامة اذ الموصل التام انما هی نفس الدلالة والوسیلة من متممات الایصال ومنها انا وان سلمنا
انه لابد للدلالة من المدلول لکن لایلزم عنه ان یکون ذلک المدلول الوسیلة والمط
غیره لم لایجوز ان یکون المدلول هو المط او اعم منه ومن الوسیلة فیتخلف الدلالة الکذائیة
حینئذ عن الوسیلة قطعا ومنها ان اعتبار کون الوسیلة فی الدلالة الموصلة مخالفة لما
فسرها الاکثرون من انها عبارة عن نفس الایصال اذ هو اعم من ان یکون بالدلالة علی الوسیلة
او بدونها فیجوز ح ان یحصل فینا نفس المط بلا دلالة ولا مدلول لایقال انه اذا حصل المط تحقق
مبادیه ضرورة امتناع حصول المعلول بدون العلة ولما تحقق المبادی تحقق الدلالة والمدلول
قطعا لانا نقول ان المط قد یکون بسیطا فاین المبادی له ومنها ان اعتبار الوسیلة فی الدلالة
الموصلة یستلزم ان لایکون الواصلون الی المط من غیر الوسیلة کالانبیاء علیهم الصلوة
والسلام مهدیین وهذه الاشکالات الثلث الاخیرة واردة علی الدلیل المفاد علی العمومیة کما
ان الاول وارد علی العمومیة وقد یوجه لدفع الاشکالات الثلث الاخیرة بان لیس مراد المحشی
بقوله اعم ما هو المتبادر من کونه عاما مطلقا بل مطلق العموم سواء تحقق فی ضمن العام مطلقا
او من وجه فتخلف الدلالة الثانیة عن الدلالة الاولی فی موضع لایضرنا وبهذا یظهر لک انه فی
قول المحقق قدس سره لاحاجة الی التوجیهات الرکیکة واما الثانیة فلان حمل المصدر هو هو
انما یکون علی حصصه ومن المعلوم ان الدلالة الثانیة لیست حصة للدلالة الاولی فکیف یحمل هذه
علی تلک وفیه انا لانسلم ان الدلالة الثانیة لیست حصة للاولی کیف ولما ثبت مما سبق
ان الدلالة الثانیة مقیدة والاولی مطلقة یکون الثانیة حصة للاولی قطعا اذ الحصة
کما یحصل بالاضافة یحصل بالتوصیف ایضا فیجب ح حمل الاولی علی الثانیة فقول المحشی لا بحسب
الصدق مطلقا فی غیر موضع فتامل **قوله** وغیر مستلزمة للایصال المستلزم للوصول الی المط

لان الدلالة على الوسيلة التي توصل الى المط لا تستلزم السلوك عليها فكيف يستلزم الايصال الذي هو من لوازم الوسيلة بخلاف الدلالة الثانية فان الايصال المستلزم للوصول الى المط من لوازمها فكيف يمكن التفارق بينهما قال الشارح الدلالة آه كلمة بل ههنا ليست في موضعها اذ لا يخلو اما ان يكون للاضراب او الترقي وكلاهما لا يخلو عن الخلل اما الاول فلانه يقتضي ان يكون حاصل عبارة الشرح ان معنى الهداية الثاني فقط لا الاول وهذا لا ينا سب المحاكمة التي سينقلها من المص لانها انما تناسب اذا لم يكن في كلام كل من القائلين الا تفسير الهداية باحد الوجهين دون نفي صحة تفسير الآخر واما الثاني فلانه يكون مآل عبارة الشرح ان للهداية معنيين فيئول الى المحاكمة فيكون ذكرها لغوا فتأمل قوله فالمعنى الاول اي الدلالة على ما يوصل الى المط يشتمل المؤمن والكافر غاية الامر ان المؤمن لما سلك على ما يوصل الى المط وصل اليه والكافر لما لم يسلك عليه فلم يصل اليه بخلاف المعنى الثاني اي الدلالة الموصلة فانها لا يوجد الا في المؤمن دون الكافر لانه لم يحصل له الايمان الذي هو المط قال بعض الاعاظم ان المط في هداية الانبياء صلوات الله عليهم الايمان والوسيلة الدلائل والآيات فلا يرد ما قيل انه كان المط الفلاح في الدنيا والآخرة فهو من لوازم الايمان وان كان الوصول الى الله تعالى كما يكون للاولياء فالايصال اليه بالفعل لا يخلو عن اشكال فافهم قوله والمراد بالايصال اشارة الى دفع دخل مقدر تقرير الدخل بوجوه الاول وهو المناسب لكلام المحشي ان المراد بالايصال الماخوذ في كلتا الدلالتين اما الايصال بالفعل او بالقوة او اعم منهما والكل لا يخلو عن الخلل اما الاول فلان كلتا الدلالتين ح تكونان مستلزمتين للايصال بالفعل وهو يستلزم الوصول بالفعل فلم يكن بينهما فرق واما الثاني فلان الايصال بالقوة لما لم يكن ايصالا في الحقيقة لم يصح ارادته واما الثالث فلاستلزامه عدم الفرق بين المعنيين ايضا ح لان في كل منهما اذن يصير الايصال الاعم معتبرا والثاني ان الايصال المعتبر في الدلالتين اما ان يراد منه الايصال بالفعل فيكون كلتا الدلالتين مشتملتين على الايصال بالفعل او تكونا كلاهما بالقوة ١٢ مولانا محمد عبد الحليم نور الله مرقده.

سله اشارة الى التفصيل الذي ذكر في المحاكمة ويجيء في الشرح فلا يكون المحاكمة ١٢ مولانا محمد عبد الحليم نور الله مرقده

سله مولانا عبد الحي ١٢

سله اشارة الى ان الايصال ليس بالفعل بمعنى انه لا يلزم منه وجود الملزوم وهو الوصول الى الله

هو يستلزم للوصول بالفعل او بالقوة فتكونان مستلزمتين للوصول بالقوة او اعم من القوة والفعل
فتكونان مستلزمتين للوصول الاعم وعلى كل تقدير كيف يصح حكم المحشي بالافتراق بين الدلالتين
بان الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة له الثالث انه لو اريد من
الايصال في الدلالتين الايصال بالفعل فكل واحد منهما ينتقض بكل واحدة من الآيتين المذكورتين اي
قوله تعالى اما ثمود فهدينا هم فاستحبوا العمى على الهدى وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت لعدم تحقق
الايصال بالفعل فيهما لدلالتهما على عدم الوصول اللازم للايصال وانعدام اللازم يستلزم انعدام الملزوم
ولو اريد منه الايصال بالقوة او الاعم منها ومن الفعل لم ينتقض شيء من المعنيين بهما كما لا يخفى على من له ادنى
فهم وتقرير الدفع ان المراد بالايصال في كلتا الدلالتين الايصال بالفعل لكنه في الاولى صفة
للوسيلة وفي الثانية للدلالة فلا يستلزم الدلالة الاولى الايصال المستلزم للوصول لان الدلالة
على الوسيلة الموصلة الى المطلوب لما لم يستلزم السلوك عليها كيف يستلزم الايصال اللازم للوسيلة
بخلاف الثانية فان الايصال من لوازمها لا يمكن انفكاكها عنه فصح حكم الافتراق بين الدلالتين
بان الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة له فلا ينتقض الدلالة الاولى
بالآية الاولى لان ثمود وان اراهم الله تعالى الطريق الحق لكن لما استحبوا العمى على الهدى اي لم يسلكوا
عليه لم يصلوا الى المطلوب وكذا لا ينتقض الدلالة الثانية بالآية الثانية لان شان النبي صلى الله عليه
وسلم انما هو اراءة الطريق لا الايصال ويمكن ان يدفع تقرير الدخل بالوجه الثالث بان تقرير الدخل
بهذا الوجه يدل على ان لقوله فاستحبوا العمى على الهدى دخلا في النقض مع انه ليس كك
قوله لم يكن فرق بين المعنيين تحققا وان كان الفرق بينهما بحسب المفهوم والحمل وفي بعض الحواشي
لو عمم الايصال في الهداية بالمعنى الثاني وخصص الايصال في الهداية بالمعنى الاول يبقى الفرق بحسب
التحقق لجواز ان يتحقق دلالة موصلة بالقوة ولم يتحقق دلالة طريق موصل بالفعل لان ايصال
الطريق بالفعل سلوك السالك فيه ويمكن ان لا يسلك الدلالة موصلة بالقوة بمعنى ان سلك
وصل **قوله** فالنقض لقوله واما ثمود آه تفريع على ما تقدم من ان المراد بالايصال في كلا المعنيين

الايصال بالفعل فالحاصل انه اذا تقرر ان المراد من الايصال الايصال بالفعل يكون ورود النقض على المعنى الثاني للهداية بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ظاهر لا خفاء فيه لان معناه ح اوصلناهم الى المطلوب الذي هو الايمان مع انهم لم يؤمنوا بنبيهم صالح صلى الله على نبينا وعليه وسلم وبهذا يندفع ما قد يتخيل من انه يمكن حمل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم على المعنى الثاني بان يقرر معناه واما ثمود فاوصلناهم فاستحبوا الضلال على الهدى بان ارتدوا الان هذا انما يصح اذا ثبت انهم آمنوا اولا والحال انه ليس كك ثم ههنا فائدة جليلة يجب التنبيه عليها هي انه اشار المحشي بهذا القول الى دفع ما قد يتوهم من انه لا ينتقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لانه لقائل ان يقول ان معنى هديناهم اوصلناهم بالقوة الى الايمان ولا ريب في ثبوت هذا الايصال لثمود بل لجميع الفرق سواء كان من اهل الاسلام او من اهل الكفر وتقرير الدفع ان توهمكم انما يتم لو صح الارادة من الايصال الماخوذ في الهداية الايصال بالقوة مع انه ليس كك اذ المراد منه الايصال بالفعل كما عرفت سابقا وجه **قوله** ومعنى الآية آه جواب سوال مقدر اورده المحشي في الحاشية النهية بقوله فما قال بعض المشاهير ان هذا النقض مشترك لان استحباب العمى على الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الارادة هو عدم الروية وكما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول لانه مطاوعه كك لا يتصور بعد الارادة عدم الروية لانه مطاوعها ساقط مع انه فيه خلطا بين الهداية والهدى واشتباها في مورد النقض انتهى فقوله فيها فما قال بعض المشاهير الى قوله لانه مطاوعها بيان للسوال المقدر والمراد من بعض المشاهير محمد يوسف الكوسج القراباغي فحاصل السوال ان كلا المعنيين للهداية منقوض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لان الهدى مطاوع للهداية بكلا المعنيين اي اثرها المترتب عليها فيكون معناه على تقدير كونه مطاوعا لها بمعنى الدلالة على ما يوصل اي ارائة الطريق الموصل روية الطريق وعلى تقدير كونه مطاوعا لها بمعنى الدلالة الموصلة الوصول فعلى التقدير الاول يكون معنى الآية واما ثمود فاريناهم الطريق ثم استحبوا العمى على الارادة اي لم يروا الطريق وهذا كما ترى لان عدم الروية التي هي مطاوعة للارائة لا يتصور بعد الارائة لانه لا يمكن وجود الشيء بدون ما يترتب هو عليه

انتهى مطلب بجميع مصطلحات...

وعلى الثاني يكون معناه واما ثمود فاوصلناهم الى المط فاستحبوا العمى على الايصال وهذا ايض كما ترى لان عدم الوصول الذي هو مطاوع الايصال لا يتصور بعد الايصال لان وجود الشيء بدون اثره من الممتنعات فما وجه تخصيص النقض بهذه الآية بالمعنى الثاني للهداية وتقرير الجواب انا لا نسلم ان الهدى مطاوع للهداية فيكون عبارة عن الوصول او الرؤية بل معناه وجدان الطريق بمعنى سلوكه السالك عليه كما صرح به المص في شرح المقاصد ان معنى الآية دعونا ثمود الى طريق الحق فاستحبوا الضلال اي فقدان طريق يوصل الى المط على الهدى اي وجدان طريق يوصل اليه فلا ينتقض المعنى الاول بالآية المذكورة لانه يمكن ان يرى شخص طريقا موصلا ويفقده بان لم يسلك عليه ليصل الى المط فالقول بان كلا المعنيين للهداية منقوض بهذه الآية فما وجه التخصيص بالمعنى الثاني ساقط وما اجاب به الفاضل اليزدي عن السوال المذكور بعد تسليم كون الهدى مطاوعا للهداية بالمعنيين من انه يمكن الضلال مع رؤية الطريق دون الوصول فلا يخفى ما فيه **قوله** فيها مع ان فيه خلطا بين الهداية والهدى جواب ثان للسوال ووجه الخلط ظاهر فان كلام السائل يدل صريحا على ان الهدى في قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى بمعنى الارائة والايصال مع انهما معنيان للهداية لا الهدى وانت خبير بما فيه فانه يفهم من القاموس ان الهدى والهداية بمعنى واحد فاين الخلط وقيل في وجه الخلط انه فهم بعض المشاهير من كون الهداية بمعنى الارائة ان الهدى بمعنى الرؤية وليس كذلك بل هو وجدان الطريق ولا يخفى على المتامل انه على هذا يصير وجه السقوط والخلط واحدا مع ان كلام المحشي ينادي باعلى نداء على تغايرهما فتامل واعلم انه لو اسقط عن السوال لفظ الارائة في قوله على الارائة واورد بدله لفظ الرؤية وكذا لو اورد بدل لفظ الايصال الواقع في قوله على الايصال لفظ الوصول لم يتوجه هذا الجواب كما لا يخفى على من له ادنى فهم **قوله** فيها واشتباها في مورد النقض هذا جواب ثالث للسوال حاصله ان الشارح لم يجعل مورد نقض المعنى الثاني للهداية قوله تع فاستحبوا العمى على الهدى حتى يتوجه عليه سوالكم من انه على هذا يكون النقض مشتركا بين المعنيين بل انما جعله قوله تع واما ثمود فهديناهم وظ انه لا يتوجه عليه النقض الا بالمعنى الثاني دون الاول

١ اختاروا العمى على الهدى من نوع الاهدى الضلال لا يتحجب بعد بدليل منه

٢ يعني كل من دلالة عبد الحكيم ١٢

ومن ثمہ یظہر وجہ عدول المحشی عن تقریر نقض الشارح بالآیۃ بما قررہ الفاضل الیزدی من ان الہدایۃ لو
کانت بمعنی الایصال استلزمت الوصول لا محالۃ فکیف یتصور الضلال بعد الوصول الی الحق
الی ان ثمود لم یومنوا بنبیہم صالح علیہ السلام لان فی ذلک التقریر انما یتم لو جعل الشارح مدار النقض
قولہ تعالیٰ فاستحبوا العمی علی الہدیٰ مع انہ لیس کذلک قال الشارح واحتمال التجوز مشترک دفع لما اجاب
بہ القائلون بکون الہدایۃ موضوعۃ للمعنی الاول عن الانتقاض الواقع علیہم بالآیۃ الثانیۃ
من ان الہدایۃ وان کانت موضوعۃ للمعنی الاول لکن ارید منہا فی الآیۃ الثانیۃ المعنی الثانی
علی طریق المجاز فلا نقض بان المجاز مشترک بینکم وبین القائلین بکون الہدایۃ موضوعۃ للمعنی
الثانی لان لہم ایضا ان یقولوا الدفع نقض یرد علیہم بالآیۃ الاولی بان الہدایۃ وان کانت
موضوعۃ للمعنی الثانی لکنہ یراد منہا ثمہ المعنی الاول مجازا فلا نقض فی ہذہ الصورۃ ایضا **قولہ** الاحتمال
الخ یعنی ان فی المعنیین اللذین یستعمل فیہما الہدایۃ اربع احتمالات اولہا ان یکون المعنی الاول للہدایۃ
ای الدلالۃ علی ما یوصل الی المطلوب معنی مجازیا والمعنی الثانی ای الدلالۃ الموصلۃ معنی حقیقیا وثانیہا
عکسہ وثالثہا ان یکون لفظ الہدایۃ مشترکا بینہما اشتراکا لفظیا وہو کون اللفظ الواحد موضوعا
لکل واحد من معناہ کذا فی حاشیۃ الحاشیۃ ورابعہا ان یکون مشترکا بینہما اشتراکا معنویا وہو ان یکون
اللفظ موضوعا لمعنی واحد کلی لہ افراد فالواضع قد وضع لفظ الہدایۃ بمعنی الدلالۃ ولہا فردان
دلالۃ علی ما یوصل ودلالۃ موصلۃ وتفسیر المحشی للاشتراک المعنوی فی حاشیۃ الحاشیۃ بقولہ ہو ان یکون
لہ معنی ومعنی اخر فرد الہ التفسیر فاسد لانہ یفہم منہ ظاہرا ان احد المعنیین فی الاشتراک المعنوی فرد
للآخر مع انہ لیس کذلک بل یکون فیہ المعنیان فردین لمعنی ثالث یکون اللفظ موضوعا بازائہ
والظاہر ہو الاحتمال الثانی لان تفسیر اہل اللغۃ الہدایۃ براہ نمودن والہادی براہ نماد لیل
علی ان المعنی الاول للہدایۃ ای الدلالۃ علی ما یوصل لیس معنی مجازیا اذ لا یبین فی علم اللغۃ الا المعانی
الحقیقیۃ ای الموضوعۃ لہا فیکون المعنی الاول ح معنی حقیقیا ولما کان لمانع ان یمنع قول المستدل
اذ لا یبین آہ بانہ قد یبین فی کتب اللغۃ المعانی المنقولۃ ایضا فلا یلزم من کون المعنی الاول

بتفسير الهداية في اللغة كونه حقيقيا لم لا يجوز ان يكون منقولا اشار المحشي الى دفعه بقوله ومن

المعلوم آه حاصله ان احتمال النقل لما كان خلاف الاصل اي الراجح اذ الحقيقة هو الراجح فلا يصار

اليه الا لضرورة دعت اليه والا يلزم ترجيح المرجوح وهي مفقودة فيما نحن فيه فتجويز النقل آه تجويز

المرجوح فثبت الجزء الاول من الاحتمال الثاني وهو ان المعنى الاول للهداية معنى حقيقي وبطل

الجزء الاول من الاحتمال الاول وهو كون المعنى الاول للهداية معنى مجازيا ثم لما قد بين في

علم الاصول انه اذا كان اللفظ مستعملا في المعنيين وعلم وضعه لواحد معين منهما لكن لم يعلم انه وضع

للمعنى الآخر منهما ام لا فالاولى ان يحمل على ان استعماله في المعنى الآخر على طريق المجاز لا على طريق انه وضع

له بان يكون مشتركا فلا يكون المعنى الثاني للهداية التي ثبت وضعها للمعنى الاول على سبيل القطع

واليقين معنى حقيقيا بل مجازيا فبطل الجزء الثاني من الاحتمال الاول وثبت الجزء الثاني من الاحتمال

الثاني فثبت الاحتمال الثاني وبطل الاول كل منهما بكلا جزئيه وكذا بطل الاشتراك وجه الاولوية

المذكورة ان الحقيقة والمجاز لما كانا اكثر من الاشتراك فحمل اللفظ عليهما اولى من حمله عليه فائدة

جليلة يجب التنبيه عليها وهي انه اشار المحشي بقوله والظم آه الى الرد على قول الش ان احتمال

التجوز مشترك بان التجوز انما يمكن في المعنى الثاني للهداية لا الاول فلا يكون التجوز مشتركا لانه

لما ثبت حقيقية المعنى الاول فلم قال المحشي لفظ الظ الذي يوهم تجويز خلافه وعدم قطعية لانا نقول

لما وجد استعمال الهداية في المعنى الثاني ايضا والاصل في الاستعمال المعنى الحقيقي اوهم هذا عدم قطعية

المعنى الاول لكونه موضوعا له فقط فعبر به عن لفظ الظ المشعر لعدم قطعية قوله وقد صرح المص في

شرح المقاصد آه تاييد على حقيقة المعنى الاول بقول الص حاصله ان القول الثاني اي القول

بحقيقة المعنى الثاني للهداية مما اخترعه بعض المعتزلة ولا اصل له عند اهل اللغة فيندفع به التدافع الذي

اورده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين المتاخرين قدس سره بقوله انت خبير بان في كلامي

المص في شرح المقاصد وحاشية الكشاف تدافعا فان ما في شرح المقاصد يدل على ان المعنى الثاني اختراعي

وليس من اللغة وما في حاشية الكشاف يدل على انه معنى لغوي للاختلاف في استعمال اللغة وبناء

اختلاف المعنيين حملوه فيه ما نقل عن الجوهري على ما سياتي ايضا يخالف حاشية الكشاف على ما يظهر بالتامل انتهى
وتقرير التدافع ان ما حكم به المص في شرح المقاصد من اختراعية المعنى الثاني للهداية اي الايصال يدل
على انه ليس مستعملا في اللغة وما يفهم من حاشية الكشاف يدل على استعمال الهداية في الايصال على تقدير
تعديتها بنفسها وتقرير الاندفاع انه ما حكم المص في شرح المقاصد بان المعنى الثاني للهداية مخترع غير مستعمل
بل انما حكم فيه باختراعية حقيقية المعنى الثاني وهو لا ينافي ما في حاشية الكشاف لانه انما يدل على
استعمال الهداية في المعنى الثاني لا على كونه موضوعا له حتى يكون معنى حقيقيا لها **قوله** قدس سره
وما نقل عن الجوهري وسيجي بيانه فانتظره منتشا قال الشارح وللمناقشة في امتناع حمله اي حمل قوله
انك لا تهدي من احببت على هذا المعنى اي المعنى الاول للهداية مجال ثم بين وجه المناقشة في
منهيته بقوله اي يمكن ان يقال الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت بمعنى الدلالة على
ما يوصل بمعنى انك لا تتمكن من ارائة الطريق بكل من احببت بل انما يمكنك ارادته لمن اردناه انتهى ولما
اعترض عليه الفاضل اليزدي بثلث وجوه احدها ليفهم من كلامه ضمنا وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله
ان محل الخلاف الخ حاصله ان تفسير لا تهدي بلا تتمكن تفسير بالمعنى المجازي وهو ليس محل الخلاف
اذ محله انما هو المعنى الحقيقي هل يصح ارادته ام لا في هذه الآية والباقيان مذكوران في كلامه صريحا
اشار الى دفعهما بقوله وان احتمال المجاز مشترك آه حاصله انه كما ارتكبتم المجاز لدفع نقض يرد على
المعنى الاول كذلك لقائل ان يرتكب التجوز في قوله تعالى فهديناهم بان يقال معناه قربناهم الى الهدى
بان اظهرنا عليهم مقدمات الايصال الى الحق من بعثة الرسول واظهار المعجزة على يده فاستحبوا العمى
على الهدى فلا نقض على المعنى الثاني بالآية الاولى ايضا فيكون احتمال المجاز مشتركا واليه ثانيهما
بقوله ان التخصيص آه حاصله ان عدم تمكنه صلى الله عليه وسلم عام لكل واحد واحد من امة الدعوة
فلا وجه لتخصيصه بمن احببت ودفع الاولين بقوله حاصله آه توضيحه ان ليس محمول الشارح في منهيته
بمعنى انك لا تتمكن آه تفسير الاصل معنى لا تهدي حتى يقرانه معنى مجازي ويتجه عليه الاعتراضان
المذكوران بل مراده نفي الارادة بحسب نفي التمكن يعني انك لا ترى طرق الاسلام لاحد بنارسا على

ن الارادة لا تتصور الا بالتمكن وبما لم يمكن منك التمكن عليها لان التمكن لا يكون الا من جهة نصب الدلائل وخلق المعجزات وهو ليس الا من الله تعالى فكيف يحصل منك ارادة الطريق فالش ذكر نفي التمكن الذي هو علة لنفي الارادة واراد به المعلول وهو نفي الارادة حقيقة وفيه ان المعجزات وان كانت مخلوقة له تعالى لكن لا يلزم منه ان لا يكون الرسول صلعم هاديا بل الهداية قائمة بهما وان كانت هداية الله تعالى تتمة لهداية الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يصح نفي الهداية عنه صلعم ودفع الثالث بقوله وكان في هذه الآية تسلية للنبي صلعم آه يعني ان تخصيص عدم تمكنه على ارادة الطريق لمن احببت انما هو لتسلية النبي ودفع حزنه حين دعا عليه السلام لبعض اقاربه واحبائه الى الايمان ولم يؤمنوا فالتخصيص انما هو لخصوصية محل نزول الآية وبهذا يندفع ما اجيب عن الاعتراض الثالث بان محبته صلعم عامة لجميع امة الدعوة فمراده عز شانه من قوله من احببت ليس فردا معينا من امته ليرد عليه الاعتراض بل المراد كل واحد واحد من امته صلعم على سبيل العموم كما يدل عليه لفظ من الموضوعة للعموم وكذا ما قال هذا المجيب انه يمكن توجيه المناقشة التي بينها الش في المنهية بانه يجوز ان يكون معنى الآية انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لجميع امتك التي ثبت محبتك اياهم بل لبعضهم الذين انذرتهم الطريق بعينه وهم الحاضرون وبعض الغائبين ممن اوصلت اليهم شريعتك تفصيلا ووجه الاندفاع ظاهر لان شان نزول هذه الآية يقتضي التخصيص لا التعميم ولفظ من يجيء للخصوص ايضا ولا يمكن ان يقع **قوله** وللمناقشة آه اشارة الى ان لا تهدي على معناه الحقيقي وانما التجوز في الاسناد بناء على تنزيله منزلة العدم كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت لعدم تتمات الهداية وهي المعجزات في يده صلى الله عليه وسلم لانه يمكن تجوز في الاسناد في قوله تعالى فهديناهم ايضا بان يقال ان لفظ الهداية على معناه الحقيقي اي الايصال وانما نسبت اليهم لتقريبهم اليه بظهور المعجزات الدالة عليه فاحتمال المناقشة بالتجوز في الاسناد مشترك فما وجه التخصيص **قوله** فان الدلالة آه يعني ان الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل لما كانت عامة شاملة لجميع امة الدعوة يكون عدم تمكنه صلعم ايضا عاما فكيف يكون مخصوصا بالاحباء **قوله** ولك ان تقول آه

سبب نزوله بعض

هذا تقرير آخر للمناقشة بيانه ان الهداية بالمعنى الاول اى الدلالة على ما يوصل اعم من الدلالة
الموصلة لانها قد تكون معها كما اذا ارى احد لاحد طريقا يوصل الى المط وسلك عليه فيصل
السالك ح اليه البتة وقد لا تكون معها كما اذا اراه ولم يسلك عليه فلم يصل اليه ففى قوله تع
لا تهدى من احببت ذكر العام اى الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل وارادة الخاص وهى
الدلالة مع الايصال فالنفى حقيقة انما يرجع اليه لا الى العام حتى يرد عليه النقض بان نفى
الهداية مطلقا عنه غير صحيح لان من شان النبى صلعم ارادة الطريق فيكون ح حاصل معنى الآية
انك لا توصل لاحد الى المط لان الايصال انما هو من شانى لا من شانك انما شانك ارادة
الطريق ولما كان يرد ه سوال هو ان العام ليس بموضوع للخاص حتى يكون اطلاقه عليه
اطلاقا حقيقيا بل مجازى وقد كان الكلام فى المعنى الحقيقى دفعه المحشى بقوله من حيث انه هو فليس
ه مجازا ه توضيحه انه لما كان فى الخاص امران الخصوص والعموم وكان اطلاق العام على الخاص
من جهة اعتبار الخصوصية مجازيا لعدم وضعه له وبالاعتبار الثانى حقيقيا لان فى هذه الصورة لم يبق
بين العام والخاص فرق اصلا يكون اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع
قطع النظر عن خصوصيته اطلاقا حقيقيا واذا عرفت هذا فاعلم ان ارادة الدلالة مع الايصال التى
هى فرد خاص للهداية بالمعنى الثانى منها انما يكون من جهة الاعتبار الثانى فلا يكون اطلاق الهداية
بمعنى الدلالة على ما يوصل على الدلالة الموصلة ح الا اطلاقا حقيقيا لا مجازيا لا يقال ان قياس
صورة النزاع على اطلاق الانسان على زيد قياس مع الفارق لان فى الانسان وزيد عموم
بحسب الصدق وفى الدلالتين عموم بحسب التحقق لانا نقول ان القياس ه فى مجرد اطلاق
العام على الخاص لا فى سائر الامور وانت خبير بما فى كلام المحشى من الاختلال فانه على تقدير ارادة
الدلالة مع الوصول من الدلالة على ما يوصل من حيث انها هى لم يكن بينهما فرق فنفيها لا يكون
الا نفى كلا فردى الدلالة على ما يوصل فعاد النقض قهقرى فان شان النبى صلى الله عليه وسلم
كان ارادة الطريق بلا مرية ولا يمكن الجواب عنه بان النفى ه راجع حقيقة الى الطبيعة من حيث هى

اى الارادة من حيث هى على طريق موضوع المعاملة القدمائية بواسطة نفى الفرد الخاص اى الدلالة مع الوصول فان الطبيعة من حيث هى تنتفى بانتفاء فرد ايضا كما تقرر فى موضعه فالهداية ح باقية على معناها الحقيقى ولا تجوز لانا نقول ان النفى الداخل على الفعل يفيد سلبه على العموم فى العرف واللغة فنفى الهداية ح لايمكن الا بانتفاء الافراد باسرها على انه يلغو ح قول المحشى ذكر العام وارادة الخاص من حيث انه هو والقول بان كلام المحشى مبنى على تصريح الشيخ ابن الهمام ان اطلاق الكلى على الفرد مطلقا حقيقة قول لا يصغى اليه فان تصريحه انما هو فى الاثبات دون النفى فانه يقول ارادة فرد معين من النكرة المنفية مجاز **قوله** وما قال المص هذا دفع لما يرد على ما قال المص فى شرح المقاصد ان الآيات المشتملة آه من ان حمل المص فى شرح المقاصد الهداية الواقعة فى الآيات المشتملة على اسنادها اليه تعالى على خلق الايمان والاهتداء الذى هو الايصال الى المطلوب يدل على انها موضوعة للايصال وهو كما ترى لانه يخالف ما قد ثبت من اللغة كما عرفت وقس عليه حال الاضلال والضلال بان هذا الحمل ليس من جهة انها موضوعة للايصال بل من جهة ان الخاص هو العام فالهداية فى الحقيقة موضوعة للدلالة على ما يوصل لكن لما كان الايصال فرد الها ذخاصا منها اريد منها الايصال وانما قال المحشى ينبغى دون يجب لان ارادة خلق الايمان من الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل وكذا خلق الضلال من الاضلال لا ينحصر طريقها فى ان العام هو الخاص من حيث هو بل يجوز ان يكون بطريق المجاز لكن لما كان ارادة الحقيقة اولى من المجاز كان الحمل عليها مما ينبغى ويليق لا مما يجب **قوله** ونحوه كقوله تعالى يهدى من يشاء ويضل من يشاء **قوله** راجعة عندنا اى عند الاشاعرة **قوله** فتامل تعلق بكلا القولين اى قوله حاصله آه وقوله ولك ان تقول آه فهذا اشارة الى عدم تمامية وجه المناقشة لما بينته لك سابقا فتذكره **قال الش** قال المص فى حاشية الكشاف هذه محاكمة بين الفريقين بان تعريف الفريق الاول مبنى على ان الهداية تتعدى الى المفعول الثانى بواسطة حرف الجر اى الى او اللام لا مطلقا سواء تعدى بنفسها اليه او بواسطة حرف الجر فلا ينكرون

کون الایصال معنی الهدایة علی تقدیر تعدیتها بنفسها الی المفعول الثانی فلا ینتقض المعنی الاول
بقوله تعالی انک لا تهدی من احببت لان الهدایة فیه متعدیة بنفسها الی المفعول الثانی المقدر
وهو الحق فیراد منها الایصال وتعریف الفریق الثانی مبنی علی ان الهدایة تتعدی بنفسها الی المفعول
الثانی لا مطلقا سواء کانت متعدیة بنفسها او بواسطة الحرفین المذکورین فلا ینکرون علی تقدیر
کونها متعدیة الی المفعول الثانی بواسطة حرف الجر ان معناها ارائة الطریق فلا ینتقض المعنی الثانی
بقوله تعالی واما ثمود فهدیناهم لان المراد من الهدایة فیه ارائة الطریق اذ هی متعدیة الی المفعول
الثانی المقدر ای الحق بواسطة اللام او الی فاذن یکون تعریف کل واحد من الفریقین للهدایة
صحیحا **قوله** وهذا القران یهدی ای الناس للتی ای للطریقة التی هی اقوم والمراد منها الایمان او الاعمال
الحسنة ففی هذه الآیة المفعول الاول محذوف فی المنهیة لبعض الناظرین من المشهورین قد زل
فی قرائة قوله تعالی انک لا تهدی من احببت ولکن الله یهدی من یشاء وهو اعلم بالمهتدین
فقرء الی صراط مستقیم بعد قوله ولکن الله یهدی من یشاء وتوهم ان هذا الکلام منتقض بهذه الآیة
فان الهدایة الواقعة فی موضعین ههنا بمعنی الایصال بقرینة التخصیص مع ان الهدایة فی الموضع الثانی
منها متعدیة بالی انتهی ووجه الزلة ظاهر فانه لم یقع فی القران المجید الی صراط مستقیم بعد قوله تعالی
ولکن الله یهدی من یشاء حتی ینتقض کلام المص به **قوله** ولا یتوهم من هذا الکلام ای کلام المص فی
حاشیة الکشاف الاشتراک اللفظی آه دفع توهم ینشأ من ان کلام المص فی حاشیة الکشاف
یدل علی ان الهدایة موضوعة لکل واحد من معنی الایصال وارائة الطریق وهذا هو الاشتراک
اللفظی مع انه قد ثبت نفیه بالدلیل کما عرفت بان کلام المص انما یدل علی تعدد استعمال الهدایة
تارة فی الایصال اذا کانت متعدیة بنفسها الی المفعول الثانی وتارة فی ارائة الطریق وهی اذا کانت
متعدیة الیه بواسطة حرف الجر لا علی تعدد وضعها للمعنیین المذکورین حتی یکون استعمالها فیهما علی
سبیل الاشتراک اللفظی **قوله** ولا یتوهم ایضا ان التزام التقیید آه جواب لتوهم آخر یتوهم وروده علی ما سبق
من کون الدلالة علی ما یوصل معنی حقیقیا للهدایة بیان التوهم انه یفهم من حاشیة الکشاف

ان فهم الدلالة على ما يوصل من الهداية انما يكون اذا كانت مقيدة بكلمة اللام او الى والتقييد من امارات المجاز فيلزم ان يكون دلالة الهداية على ما يوصل مجازية مع انه قد ثبت من اللغة انها حقيقية و تقرير الجواب انا لا نسلم ان الهداية مقيدة بحرف الجر وانما هي مقيدة بالمفعول الثاني بواسطة حرف الجر فهو واسطة لتقييدها به لا انه قيد لها وان توهم ان الهداية وان لم تصر مقيدة بحرف الجر لكنها مقيدة بالمفعول الثاني بواسطته والتقييد من امارات المجاز فعاد الاشكال نهج فهم يدفع بان تقييد الهداية بالمفعول الثاني انما هو من جهة ان المفعول من لوازمها التوقف فهم معنى الفعل المتعدي عليه وهذا التقييد ليس من امارات المجاز اذ التقييد الذي هو منها بمعنى انه لا يفهم المعنى الحاصل بالتقييد اذا ترك التقييد بل يفهم غيره وهو لا يوجد اذ لو ترك المفعول الثاني للهداية اما نجعلها نازلة منزلة الغير المتعدي الى المفعول الثاني كما في هداني اسد واسد الهادي واما مع قطع النظر عنه لا يفهم منها آخر بل انما يفهم منها في الصورة الاولى الدلالة على ما يوصل وفي الثانية لم يفهم معنى اصلا وبهذا يندفع ما افاده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين المتاخرين قدس سره بقوله اعلم ان من امارات المجاز عندهم التزام التقييد بمعنى ان لا يفهم ذلك المعنى بدون التقييد كظلمة الكفر ونور الايمان وان ترك التقييد لفهم شئ آخر غير ذلك المعنى كمطلق الظلمة والنور فتوهم التجوز انما يتم اذا ثبت ان المعنى الاول لا يفهم بدون التقييد بل يفهم الثاني كما يشير اليه قول المص في حاشية الكشاف وزعم المحشي ان التعدي بحرف الجر تقييد بالمفعول والحرف واسطة في التقييد لغو اما اولا فلان الحرف ان كان واسطة فالتقييد ان كان من قبيل المذكور فلا بد من المجازية على ما عرفت والا فلا دخل لقوله الحرف واسطة واما ثانيا فلان الحرف دائما يكون واسطة لتقييد الفعل بالاسم وايصال معناه اليه وهذا هو معنى التقييد بالحرف لا ان يكون الحرف نفسه منفردا قيدا للفعل فان استعمال الحرف بغير ان يكون وسيلة الى الاسم لا يصح البتة فما وجه التخصيص انتهى وبيان الدفع انه ليس التقييد الا التقييد بالمفعول الثاني الذي هو من مقتضيات الفعل المتعدي الى المفعول الثاني بواسطة حرف الجر وهذا التقييد

لنيس من امارات المجاز لعدم صدق تعريف التقييد الذي هو منها عليه انما اورد

قوله الحرف واسطة في التقييد لزيادة الايضاح بان المتعدي بالحرف الى المفعول

الثاني انما هو مقيد بالمفعول الثاني لا الحرف وما قال عمي عمدة المحققين المتاخرين

وتبعه بعض الافاضل من ان لفظ الهداية على ما قال صاحب الكشاف يفهم منه بدون

انضمام الى واللام معنى الايصال ومع انضمامهما يفهم منها الارادة فهذه امارة مجازية ففيه

ان كلام صاحب الكشاف لا يدل الا على ان الهداية اذا تعدت بنفسها الى المفعول الثاني

يفهم منها معنى الايصال ولا يدل على انه بدون انضمام الى واللام اليها يفهم منها الايصال بل ساكت

عنه ولا يستلزم عدم الانضمام ان يكون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني لجواز ان

لم يذكر المفعول الثاني لها بناء على جعلها نازلة منزلة الفعل الغير المتعدي الى المفعول الثاني قوله وقد

نقل الجوهري حيث قال في الصحاح وهديته الطريق والبيت هداية اي عرفته هذه لغة اهل الحجاز

وغيرهم يقول هديته الى الطريق والى الدار حكاها الاخفش انتهى حاصل ما قاله الجوهري ان الهداية

ليست الا بمعنى الدلالة على ما يوصل اي الارادة الا انها في لغة الحجاز تتعدى بنفسها وفي غيرها

بالحرف فغرض المحشي من ايراد قول الجوهري ههنا ايماء الى جواب آخر للتوهم الثاني بعد تسليم

ان التعدي بالحرف مقيد به تقريره ان الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل وان كانت مقيدة

بالحرف لكن هذا التقييد ليس من امارات المجاز فان الجوهري قد نقل ان الهداية تتعدى

بنفسها الى المفعول الثاني في لغة الحجاز فيقال هديته الطريق ولا ريب ان الهداية في هذا القول

ليست الا بمعنى الارادة فلو كان التقييد بحرف الجر من التقييد الذي هو من امارات المجاز وعلامتها

لما فهم منها في هذا القول معنى الارادة لانك قد عرفت ان التقييد الكذائي عبارة عن ان لا

يفهم المعنى الحاصل بالتقييد بدونه واما تعريض على المص بان حكمه في حاشية الكشاف فان في قوله

كون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني يفهم منها الايصال مخالف للمنقول من الجوهري

فانه يدل على انه يستعمل في لغة الحجاز متعدية بنفسها فيقال هديته الطريق مع انها في هذا القول

ليست الا بمعنى الدلالة على ما يوصل للدلالة الموصلة وينبغي ان نعلم انه على كلا غرضي المحشي يكون
ذكر قول الجوهري ان الهداية تتعدى بالحرف في غير لغة الحجاز استطرادا اذ لا دخل له في الجواب
والتعريض قيل ان محصل كلام الجوهري ان لفظ الهداية مشترك لفظي بين كلا المعنيين فان
اهل الحجاز يستعملونها فيهما مع تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني وكذا في لغة غيرهم تستعمل في كلا المعنيين
مع تعديتها الى المفعول الثاني بالحرف عندهم اقول كلامه تمام لو ثبت ان لفظ الهداية عند الجوهري
موضوعة للايصال ايض مع ان كلامه السابق على القول المنقول منه آنفا يدل على خلافه حيث
قال الهدى الرشاد والدلالة يؤنث ويذكر يقال هداه الله للدين هدى قوله في التفسير الاول
لما يرد على الشر بانه لو فسر السواء بالوسط كما هو الظ حيث قال الجوهري في الصحاح سواء الشيء
وسطه فيكون معنى اهدنا سواء الطريق حينئذ اهدنا الطريق الذي هو الوسط اي لا ارتفاع
فيه ولا انخفاض فيه لان وسط كل شيء عدله والطريق العدل هو الذي لا يكون فيه ارتفاع ولا انخفاض
لا يلزم التكلفات الثلث كما يلزم في التفسير الاول حيث اريد من السواء الاستواء ثم جعل
الاستواء بمعنى المستوى واضيف الصفة الى موصوفها فلم ترك الشر ذلك التفسير اشار المحشي الى
دفعه بوجوه اربع لكن ثلث منها مبنية على تسليم ان المستوى تفسير للسواء والرابع منها على انه
تفسير للام العهد في الطريق ولهذا افرده عن الثلث الاول بقوله ويحتمل ان يكون آه فمحصل الوجه
الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله فان السواء اما بمعنى المستوى انا لا نجعل السواء بمعنى الاستواء اولا
ثم نجعل الاستواء بمعنى المستوى واضيف الصفة الى الموصوف حتى يلزم منه التكلفات الثلث بل
نجعل السواء اولا بمعنى المستوى كما فسره صاحب الكشاف في قوله تع سواء للسائلين فلا يلزم
ح الا تكلفان وهو جعل السواء بمعنى المستوى ثم اضافة الصفة الى موصوفها لا الثلث فعلى هذا الوجه
يكون المستوى بيانا لمعنى السواء وحاصل الوجه الثاني الذي اومى اليه بقوله او بمعنى الاستواء انه
يراد من السواء الاستواء ويعبر عنه بالفارسية براست شدن ثم يجعل صفة للطريق على المبالغة
على طرز قولهم زيد عدل فيكون تقدير الكلام ح في الاصل الطريق الاستواء فلا يلزم ح فيها الا تكلفان

المذکوران فی الوجه الاول دون الثلث بحاصل الوجه الثالث الذی نبه علیه المحشی بقوله او بمعنی
الوسط انه یراد من السواء الوسط کما فهم المورد فوصف به الطریق کنایة عن الطریق المستوی لانه ملزوم
فلا یلزم ح الا تکلف واحد وهی اضافة الصفة الی موصوفها ونکون قول الش ای الطریق المستوی
بیانا لحاصل معنی سواء الطریق علی هذین الوجهین وحاصل الوجه الرابع الذی اورده بقوله ویحتمل ان یکون
اه ان الطریق المستوی تفسیر للطریق الذی وقع فی قوله سواء الطریق فالمستوی ح یکون
بیانا اللام العهد فی الطریق لا تفسیر اللسواء حتی یلزم منه التکلفات المذکورة فیکون تقدیر
الکلام ح هدانا سواء الطریق المستوی والسواء ح اما بمعنی الاستواء او بمعنی الوسط فلم یلزم انه ترک
الشارح تفسیر السواء بالوسط لانه داخل فی التفسیر الاول ولا یلزم منه التکلفات الثلث المذکورة
قوله وفی التفسیر الثانی ای قوله والصراط المستقیم وفی هذا القول تلمیح الی قوله تعالی اهدنا
الصراط المستقیم قیل ان التفسیر الاول بالنظر الی السواء والثانی بالنظر الی الطریق ولا یخفی ما فیه
فان التفسیر الاول لیس تفسیرا بالنظر الی السواء فی جمیع الاحتمالات الاربع المذکورة کما عرفت
آنفا علی ان التفسیر الثانی تفسیر بالنظر الی مجموع السواء الطریق لا الطریق فقط لانه من البین
ان الصراط تفسیر للطریق والمستقیم للسواء قوله اشارة الی ان الطریق المستوی آه اعلم ان الطریق
المستوی والصراط المستقیم اللذین وقعا تفسیرین لسواء الطریق لا بد ان یکونا متحدین البتة
والا لم یکونا تفسیرین له والمستقیم لما لم یکن الا واحدا لا تعدد فیه بالجنس والنوع لانه عبارة عن
اقصر البعد بین الطرفین سواء کان جسما او سطحا او خطا وهو لا یکون الا واحدا فلا یکون
الصراط المستقیم الا طریقا واحدا فیکون الطریق المستوی ح ایض واحدا والا انتفی الاتحاد
بینهما فیکون التفسیر الثانی ح اشارة الی ان کلا من الطریق المستوی والصراط المستقیم طریق واحد
ومنه یستنبط وجه قول المحشی ان المراد بالاستواء الاستقامة لانه لما ثبت اتحاد المستقیم والمستوی
اللذین هما مشتقان لزم منه اتحاد الاستقامة والاستواء اللذین هما مبدآن لهما لان اتحاد المشتقین
یستلزم اتحاد المبدئین ولهذا یعبر عن الاستقامة ایضا بالفارسیة براست شدن ثم اعلم

ان اقتصار المحشي في الحاشية المنهية على تفسير الخط المستقيم حيث قال هو اقصر الخطوط الواصلة
بين النقطتين وليس هو الا خطا واحدا انتهى مما لا وجه له قوله وحاصل التفسير الثالث ان المراد بالصراط المستقيم
آه اشارة الى دفع ما اورده السيد ابو الفتح على قول الشارح المراد به نفس الامر عموما من ان المقصد الحقيقي من جملة نفس الامر
نفسه نفس الامر على وجه العموم طريقا غير مناسب انتهى وحاصل الدفع ان كلام المورد انما يتم لو كان المقصد الحقيقي من افراد نفس الامر
ونحن لا نم لم لا يجوز ان يكون المقصد الحقيقي من نفس الامر بمعنى مطابق العقائد الحقة عموما اي المحكي عنه لذا فافهم قلت سياق قول
الشارح والمراد به الخ يدل على انه تفسير لسواء الطريق فينبغي للمحشي ان يرجع ضمير به الواقع فيه الى سواء الطريق مع انه قد ارجعه الى الصراط المستقيم
حيث قال ان المراد بالصراط المستقيم مطابق العقائد الحقة عموما فما وجهه قلت لما كان الصراط
المستقيم تفسيرا لسواء الطريق وقريبا بالضمير ارجعه اليه وارجاعه اليه عين ارجاعه الى سواء الطريق لا
يقال لم حمل المحشي نفس الامر على مطابق العقائد الحقة التي لا تكون الا التصديقات مع ان الظاهر منها
ما هو اعم منه ومن مقابله لانا نقول ان لفظ نفس الامر مطلق غير مقيد والمطلق اذا اطلق يتبادر منه الفرد
الكامل وليس الفرد الكامل لنفس الامر الا مطابق العقائد الحقة عموما دون غيره ومن آه يستنبط جواب الايراد
الثاني الذي اورده ذلك المورد من ان الحكم بوقوع الهداية على وجه العموم غير صحيح اذ يخرج العلم بما لا نقدر
على تحصيله لكنه الواجب ثم المراد من مطابق العقائد الحقة مطلق المطابق على طريقة الملة القدمائية فخرج
بعض الاحكام المعينة من احوال السموات والارض وما فيهما لا يضر العمومية اذ صدق السالبة لا تقتضي
وجود جميع افراد موضوعها وقد وقع في بعض نسخ الحاشية بدل قوله مطابق مطلق والتقرير ظاهر قوله
والاول اي مطابق العقائد الحقة عموما انسب لانه مناسب آه اعلم انه قد اشار المحشي بهذا القول
الى رد ما قال الفاضل اليزدي في وجه الانسبية من حصول البراعة الظاهرة بالنسبة الى مسمى الكتاب
بان وجه الانسبية هو ما ذكرناه لا ما ذكره لان براعة الاستهلال عندهم عبارة عن اتيان الفاظ
مخصوصة بمقصود الكتاب في الخطبة ومن الظاهر ان سواء الطريق الذي اريد به آه مطابق العقائد
الحقة عموما ليس كذلك اذ هو غير مختص بمقصودي الكتاب اي المنطق والكلام لانه يوجد في غيرهما ايضا
قال الشارح التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب سواء كان خيرا او شرا وهذا معناه اللغوي واما معناه في العرف

فيقال عند بعض المتكلمين الدعوة الى الطاعة وعند بعضهم خلق القدرة على الطاعة وعند بعضهم خلق الطاعة ولهذا
المستعمل في العرف والشرع المعنى الاخير فعلى الاول من المعنى في الاخير يكون هذه الفقرة تاكيدا لقوله هدانا سواء الطريق
وعلى الآخرين يكون تاسيسا ان حملت الهداية على الارادة وبالعكس ان حملت على الدلالة الموصلة قوله لان الطاعة
يعني ان هذا المقام مقام الحمد ولما كان حمد الحامد بالنعم التي تصل اليه من المحمود ادى من حمده بالنعم التي لم يتصل
منه اليه ينبغي ان يكون لنا متعلقا بامر يستفاد به وصول النعمة وهي مرافقة التوفيق الى الحامد اى المص ليكون حمده
له تعالى على وجه الكمال والاقوى هو الاصل الا على تقدير ان يكون لنا متعلقا بالرفيق دون غيره كما نبه عليه المحشي
في منهيه بقوله لانه يحتمل على ذلك التقدير ان يكون رفيقا لنا او لغيرنا كما يقال اعطيت زيدا فرسا لا جاءك انتهى قوله مقدم
ما في حيز المضاف اليه آه حاصله ان تقدم ما في حيز المضاف اليه اما على المضاف اليه فقط دون المضاف او على
المضاف ايضا فعلى الاول يلزم الفصل بمعمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه وعلى الثاني يلزم تقدم
المضاف اليه على المضاف لانه لما تقدم معمول المضاف اليه على المضاف لا بد ان يتقدم المضاف اليه على المضاف
البتة لاستلزام تقدم المعمول تقدم العامل وكلا اللازمين باطلان وعلم انه على تقرير المحشي يكون ضمير عليه الواقع في
قول الش لامتناع تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه عائدا الى المضاف اليه دون المضاف كما قاله الفاضل اليزدي
لانه على هذا يلزم استحالة واحدة فقط وهو تقدم المضاف اليه على المضاف وهذه الاستحالة بعين الاستحالة المنفية
في الوجه الثاني فلم يكن ح بين الوجهين فرق الا بحسب اللفظ وهو ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف والمضاف
اليه والثاني بالنظر الى مطلق العامل والمعمول دون المعنى والمآل فلا فرق بين الوجهين اللذين اوردهما الش لعدم
مساعدة اللفظ تعلق لنا برفيق ان الوجه الاول منهما وهو الذي ادى اليه الش بقوله لامتناع آه بالنظر الى المضاف
اليه معموله ولزوم احدى الاستحالتين لا على التعيين اما الفصل بمعمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه او
تقدم المضاف اليه على المضاف كما عرفت والوجه الثاني منهما وهو قوله ولان المعمول آه بالنظر الى مطلق العامل
ومعموله لا بالنظر الى خصوصية المضاف والمضاف اليه ومعموله ان كان العامل ح مضافا اليه وهو رفيق والمعمول
لنا معمولا للمضاف اليه والى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف فقط وتقريره ان المعمول لا يصح وقوعه الا فيما صح
وقوع عامله فيه فلو تعلق لنا برفيق لكان لصح ان يقع الرفيق موقع لنا الذي هو مقدم على المضاف فيلزم

تقدم المضاف اليه اي الرقيق ح على المضاف اي الخير وه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من تقدم معمول المضاف
اليه على المضاف تقدم المضاف اليه على المضاف بل تقدم المضاف على المضاف اليه بناء على ان المضاف عامل في المضاف اليه
وتقدم المعمول يستلزم لتقدم العامل ره الجواب منه بوجوه اما اولا فيمنع الاستلزام المذكور كليا فان تقدم
المعمول بالفعل وان استلزم صحة تقدم عامله لكن لا نم ان صحة تقدم المعمول يستلزم صحة تقدم عامله فتقدم
لنا وان استلزم صحة تقدم الرقيق الذي هو عامله البتة لكن صحة تقدم الرقيق لا يستلزم صحة تقدم الخير الذي هو عامله
حتى يلزم منه تقدم المضاف على المضاف اليه واما ثانيا فبان تقدم المعمول من حيث انه ملزوم لتقدم
تقدم العامل من حيث انه لازم فيلزم تقدم المضاف اليه على المضاف بحسب الرتبة واما ثالثا فيمنع
ان المضاف عامل في المضاف اليه ليستلزم تقدمه تقدمه بل العامل فيه حرف الجر من من واللام غيرهما فتامل
في الاجوبة واما رابعا فبما قيل بعد تسليم ان المضاف عامل في المضاف اليه من انا لا نم انه اذا تقدم
المضاف اليه على المضاف يبقى معمولا حتى يقم ان تقدمه يستلزم تقدمه واما ثانيا فلانه لا ريب في انه لا
يلزم ح في الواقع الا استحالة واحدة وهو تقدم المضاف اليه على المضاف فلا يكون ح بين الوجهين
فرق الا بحسب اللفظ كما لا يخفى قال بعض الاعاظم مد الله ظلاله الظليل لو قرر الوجه الاول بان امتناع تقدم
معمول المضاف اليه على المضاف من ضروريات العربية من غير بناء على لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف
الذي هو ممتنع وقرر الوجه الثاني بلزوم هذه الاستحالة لظهر الفرق انتهى قال المحشي في حاشية المنهية
النسخ ههنا مختلفة بعضها مع الواو في قوله ولان ومع اليه في قوله المضاف اليه وبعضها مع الواو فقط بدون اليه
وبعضها بالعكس بعضها بدون الواو وبدون اليه والظاهر ان النسخ التي بدون الواو غير صحيحة لان امتناع تقدم
ما في حيز المضاف والمضاف اليه عليهما من ضروريات العربية لا يحتاج الى البيان انتهى فالتوجيه الذي ذكره
المحشي للفرق بين الوجهين انما هو بالنظر الى النسخة الاولى قوله فيها وبعضها مع الواو فقط بدون اليه ولكن
لامتناع تقدم ما في حيز المضاف عليه اي المضاف سواء كان معمولا للمضاف والمضاف اليه لان المعمول
لا يقع آه قوله فيها وبعضها بالعكس اي بدون الواو في قوله ولان ومع اليه في قوله المضاف اليه فيكون ح
قوله لان آه دليلا لقوله لامتناع ويكون ضمير عليه في قوله المضاف اليه عليه عائدا الى المضاف فتامل

ان تقدم ما في حيز المضاف اليه على المضاف ممتنع لان ما في حيز المضاف اليه يكون معمولا له فلو صح تقدمه
على المضاف صح تقديم المضاف اليه على المضاف ايضا لاستلزام تقدم المعمول تقدم العامل فلا يجوز ان
يعود الى المضاف اليه الا ان لتقديم ما في حيز المضاف اليه على المضاف صورتين احدهما تقدمه على المضاف
وثانيتهما تقدمه على المضاف اليه فقط ومن البين ان الدليل الذي اورده الشارح بقوله لان المعمول آه لا ينطبق
الا على امتناع الصورة الاولى دون الثانية كما لا يخفى على من له ادنى لب فلم يتم التقريب اذ لم يثبت الدليل
امتناع كلتا الصورتين الذي هو المقصود قوله فيها وبعضها بدون الواو وبدون اليه فيكون العبارة هكذا
لامتناع تقدم ما في حيز المضاف عليه لان المعمول آه فعلى هذه النسخة ايضا يكون قوله لان آه دليلا
للامتناع فالحاصل ان ما في حيز المضاف لا يخلو اما ان يكون معمولا للمضاف او المضاف اليه فلو تقدم
عليه يلزم ان يكون المضاف او المضاف اليه متقدما على المضاف لان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع
العامل فيه قوله فيها والنظم آه فعلى النسختين اللتين فيهما حرف الواو على قوله لان يكون قوله لامتناع وقوله
لان دليلين لعدم مساعدة اللفظ لتعلق لنا بالرفيق وعلى النسختين الباقيتين يكون مجموع قوليهما
المذكورين دليلا واحدا عليه قال الشارح اذ يكفيه رائحة من الفعل قال الفاضل اليزدي وذلك لانه
لما كان طالبا للتعلق بالفعل بالذات فمهما وجد او يصح استنباط معنى الفعل ولو انتزاعا عنه ولو متأخرا
عنه صح ان يعمل فيه ولذا يعمل فيه الجامد باعتبار كونه ملزوما للمشتق نحو اسد علي اي صائل قال الشارح
على محاذات ما ذكره المص في المطول في قول صاحب التلخيص واكثرها للاصول جمعا ان للاصول
متعلق بمحذوف يفسره قوله جمعا لان معمول المصدر لا يتقدم عليه لانه عند العمل مأول بان مع
الفعل وهو موصول ومعمول الصلة لا يتقدم على الموصول لكونه كتقدم جزء الشيء المرتب الاجزاء
عليه والاظهر انه جائز اذا كان المعمول ظرفا او شبهه قال الله تعالى فلما بلغ معه السعي ولا تأخذكم بهما
رأفة ومثل هذا كثير في الكلام والتقدير تكلف وليس كل ما يؤول بشيء حكمه حكم ما اول به مع ان الظرف
مما يكفيه رائحة من الفعل انتهى قوله وذلك لان الخير آه قد كان المشهور في تقريره في سالف الزمان
ان المطلوب الخير ذاتي لمفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع فلو تعلق لنا بجعل يكون المجعول فوق

والمجعول اليه خير رفيق الذي هو ذاتي للتوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الذات و الذاتي اي بجعل الجاعل الذاتي
للذات وثبته لها وهو ممتنع لان جعل الذات عبارة عن جعل الذاتيات فلا يحتاج ح ثبوتها لها الى جعل
جاعل ومما اتجه عليه انا لا نسلم ان الخير ذاتي لمفهوم التوفيق لم لا يجوز ان يكون حاله حال البصر بالنسبة الى العمى
بان يكون نسبة المطا الى الخير ذاتية للتوفيق ويكون الخير خارجا عنه ولو سلمناه فاعتبار الخير في مفهوم التوفيق
لا يكون الا من جهة انه صفة للمطا ومن البين انه بهذا الاعتبار لم يقع مجعولا اليه حتى يلزم به تخلل الجعل بين الذات
والذاتي وانما وقع مجعولا اليه على انه صفة للتوفيق وهو بهذا الاعتبار لما لم يكن ذاتيا للتوفيق لا شناعة في تخلل
الجعل بينهما وبالجملة ان الخير الذي هو جزء للتوفيق ليس مجعولا اليه والخير الذي هو مجعول اليه ليس ذاتيا له وعلى كل من
التقديرين لا يلزم المجعولية الذاتية على ان المجعول اليه انما هو خير رفيق وهو ليس ذاتيا للتوفيق حتى يلزم به المجعولية
الذاتية فان قيل ان الخير مطلق بالنسبة الى خير رفيق فلما وقع خير رفيق مجعولا اليه يقع الخير المطلق ايضا مجعولا
اليه لاستلزام مجعولية المقيد مجعولية المطلق وقد فرض ان الخير المطلق جزء للتوفيق فعاد الاشكال قهقرى
قيل انه على هذا لا يلزم تخلل الجعل بين الشئ وجزءه الا بالعرض وبواسطة المقيد ونحن لا نمنعه انما نمنع
الجعل المستانف بينهما عدل عنه الى تقرير آخر هو ان خير رفيق لازم لماهية التوفيق فلو كان ايضا متعلقا
بجعل يلزم تخلل الجعل بين الشئ ولازمه وهو ممتنع لانه لما وجد الذات من الجاعل وجد لازمه البتة والا يلزم
انفكاك اللازم عن الملزوم فكيف يحتاج ثبوت اللازم للملزوم ح الى جعل جاعل اذ الاحتياج اليه انما يكون
فيما يمكن فيه انفكاك المجعول اليه عن المجعول دون غيره فاللام على هذا التقرير في الخير في قول المحشي لان الخير
عوض عن المضاف اليه هو الرفيق فان قلت تقرير كلام المحشي بهذا النمط لا يلائم قوله لامتناع تخلل الجعل
بين الشئ وذاتياته اذ الذاتي يطلق على الجزء دون اللازم قلت لا نم ان الذاتي لا يطلق على اللازم
فان الذاتي له معنيان عندهم احدهما المنسوب الى الذات سواء كان داخلا في الذات وجزءا لها او
خارجا غير منفك عنها اي اللازم والآخر ما يكون منسوبا الى الذات بالدخول فقط ومراد المحشي من الذاتي
المعنى الاول دون الثاني قال عمي قدوة المحققين المتاخرين بعد فيه نظر فان لوازم الذات ما لا يتخلف
عنها في ظرف ذهنا كان او خارجا كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فاينما وجدت الاربعة وجدت الزوجية

ولا يكون التوفيق بالنسبة الى خير المرافقة كك فان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق وحقيقته ولا كل لهم
خير المرافقة وبالجملة ان التوفيق بحسب الوجود الخارجي يستلزم خيرية المرافقة واما بحسب الوجود الذهني فلا
يستلزم اصلا فيكون خيرية المرافقة من لوازم الوجود الخارجي ولوازم الوجود الخارج مجعولة بالاتفاق فافهم
انتهى اعلم ان المحقق قدس سره اشار بقوله فافهم الى جواب النظر تقريره انه ان اراد صاحب النظر بقوله فان الكفار
آه ان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق ولا يحصل في ذهنهم مفهوم خير المرافقة فمسلم لكن هذا لا ينافي كونه لازما
بينا له بالمعنى الاعم الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم واللازم والنسبة بينهما الجزم باللزوم
اذ لا يلزم من عدم حصول مفهوم خير المرافقة عند تصور مفهوم التوفيق الذي هو ملزومه في الذهن عدم
جزم اللزوم بينهما عند تصورهما مع تصور النسبة التي بينهما بل الجزم به ضروري فانا نعلم قطعا ان من تصور
معنى التوفيق وخير رفيق والنسبة بينهما جزم باللزوم بينهما وانما ينافي لو كان لازما بينا بالمعنى الاخص
الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم وحده تصور اللازم ومراد المحشي من اللازم اه اللازم البين بالمعنى
الاعم دون الاخص وان اراد ان التوفيق وجد في ذهنهم لكن لم يوجد خير المرافقة لهم لان العمل بدون الايمان
لا ينفع ففيه ان في الوجود الخارجي ايضا يكون كك فكيف يكون خير المرافقة من لوازم الوجود الخارجي
وقيل لدفع المجعولية الذاتية بان المراد انما هو مجعولية ثبوت الذاتي للذات بجعل مستانف سوى جعل الذات
لا جعل نفس الذاتي ثبوته او جعل ثبوته بالعرض فيجوز ان يكون معنى قول المص وجعل لنا التوفيق خير رفيق
بايجاد الصورتين الاخيرتين لا الاولى فتامل وقيل لدفعها بانها انما تستحيل في الماهية الحقيقية دون الاعتبارية
ولا ريب في ان ماهية التوفيق اعتبارية فلا امتناع في لزوم المجعولية الذاتية فيها ولا يخفى ما فيه فان الدليل
الذي اقمناه على بطلانها يجري في كل ماهية حقيقية كانت او اعتبارية وبعد بقي ههنا اشكال وهو انه اذا
كان على تقدير تعلق لنا بجعل يلزم المجعولية الذاتية التي هي باطلة يكون تعلقه به باطلا فلا وجه لاطلاق
الش بالركيك على هذا التعلق فانه انما يطلق على الصحيح ولا يليق لا على الباطل ويمكن الجواب
عنه بان الصحيح تعلق لنا بجعل ايضا وجهه وهو ان يجعل جعل بمعنى خلق وخير رفيق حالا مؤكدا للتوفيق
لا مفعولا ثانيا لجعل حتى يلزم المجعولية الذاتية وقيل في الجواب عنه بان الش ما اراد بالركاكة معناها الحقيقي

بل معناها المجازی ای البطلان ولا یجاب عن الاشکال بالالتزام تجرید التوفیق عن الخیر فلا یکون الخیر علی ہذا التقدیر معتبرا فیہ لا من حیث انہ ذاتی لہ ولا من حیث انہ لازم لہ فلا یلزم المجعولیۃ الذاتیۃ اصلا لا لانہ اذا التزم التجرید یتخلل الجعل بین التوفیق والخیر برفیق فلا یلزم محذور اصلا فما وجہ الرکاکۃ لانا نقول ان التجرید غیر شائع فلا یلیق اخذہ وان صح ولیس معنی الرکاکۃ الا ہذا بل لان ہذا المقام مقام الحد وفیہ یکون المراد من الالفاظ المستعملۃ فیہ ما ہو المعتبر فیہا بحسب العرف ولا ریب فی ان الخیر مما کان معتبرا فی مفہوم التوفیق بحسب العرف فکیف یجرد عنہ **قولہ** وبہذا یظہر حال تعلق لنا بالتوفیق وبالخیر آہ ہذا دفع سوال مقدر تقریر السوال انہ لم یتعرض الشارح احتمال تعلق لنا بالتوفیق والخیر وتقریر الدفع انہ لما کان حال تعلق لنا بالتوفیق والخیر فسادا وصحۃ یظہر من حال تعلق لنا بجعل وبرفیق لم یتعرض لہما لان تعرضہما یشعر بتعرضہما اما الاول فلان الخیر لما کان ذاتیا لمطلق التوفیق یکون ذاتیا للتوفیق المقید بلنا ایضا فیلزم المجعولیۃ الذاتیۃ علی ہذا التقدیر ایضا کما یلزم علی تقدیر تعلقہ بجعل واما الثانی فلان الخیر وان کان ذاتیا للتوفیق لکن الخیر المقید بقید لنا لیس ذاتیا لہ فلا یلزم المجعولیۃ الذاتیۃ کما لا یلزم علی تقدیر تعلقہ برفیق وبہذا اندفع ما قال بعض الفضلاء من انہ یظہر مما ذکرہ المحشی امتناع تعلق لنا بالتوفیق وبالخیر ایضا لان ثبوت الذاتی للذات یکون لنفسہا لا لغیرہا لا جعل الانسان ناطقا للغیر لیط انتہی لانہ لا یظہر مما ذکرہ المحشی وجہ امتناع تعلق لنا بالخیر کیف لا ولو تعلق لنا بالخیر یکون الخیر مقیدا بہ والخیر المقید لیس ذاتیا للتوفیق حتی یلزم الشناعۃ التی ذکرہا فی تعلقہ بالخیر ثم ان ما قال ذلک الفاضل ثانیا من انہ لو نظرت الی الاتصال المعنوی بین المضاف والمضاف الیہ بحیث یصیر الثانی کالجزء من الاول یظہر ایضا امتناع تعلقہ بالخیر ففیہ ان ہذا ادعاء بحت لا ینفع ما لم یثبت من النحو ان الاتصال المعنوی بین المضاف والمضاف الیہ یمنع تعلق لفظ بالمضاف دون المضاف الیہ مع انہ لم یثبت بعد ولو توہم ان امتناع تعلق لنا بالتوفیق والخیر مانعا من جہۃ اللفظ حوان معمول المصدر واسم التفضیل لا یتقدم علیہما یدفع بان لنا ظرف والظرف مما یتوسع فیہ فیجوز فیہ ما لا یجوز فی غیرہ **قولہ** وبہذا اندفع

ای بلزوم المجعولیة الذاتیة علی تقدیر تعلق لنا بجعل یندفع ما قیل لدفع وجه رکاکة تعلق لنا بجعل الذی
قیل انه لو کان لنا متعلقا بجعل لکان فعل الله وهو ههنا جعل التوفیق معللا بالغرض لان اللام تجی للغرض
مع ان فعل الله تعالی لا یکون معللا بشیء من العلل من ان اللام ههنا للانتفاع کما فی قوله تعالی وجعل لکم
الارض فراشا والسماء بناء او قوله تعالی وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون فنجوز علی هذا ان یکون
لنا متعلقا بجعل وحاصل الاندفاع انا لا نجعل وجه الرکاکة لزوم کون فعل الله تعالی معللا بالغرض حتی
یقال لدفعه ان اللام للانتفاع فنجوز ان یکون لنا متعلقا بجعل بل نجعل وجه الرکاکة المجعولیة الذاتیة
وهی یلزم علی کل تقدیر سواء کان اللام للانتفاع او لا وقد تقرر کلام المحشی بان ملزوم المجعولیة الذاتیة
علی تقدیر تعلق لنا بجعل یندفع ما قال جمال الدین لدفع وجه رکاکة التعلق هو انه بهذا التعلق یلزم
خلاف المقصود لان المناسب لمقام الحمد جعله تعالی التوفیق خیر رفیق لنا وهو لا یفهم الا اذا کان لنا
متعلقا برفیق بخلاف ما اذا کان متعلقا بجعل فانه لا یقتضی موافقة التوفیق لنا فیجوز ان یکون لغیرنا
من ان عدم فهم المقصود اذا کان لنا متعلقا بجعل ممنوع الا تری انه قال الله تعالی جعل لکم الارض فراشا
فان الظرف فی هذه الآیة الکریمة متعلق بجعل مع انه لیس فیه الرکاکة وخلاف المقصود وهو کون الارض
فراشا لغیرنا ووجه الاندفاع انا لا نجعل وجه الرکاکة ما ذکرتم حتی یمنع مستندا بالآیة المذکورة بل وجه الرکاکة
هو ما ذکرناه ای المجعولیة الذاتیة وهو لا یوجد فی الآیة اقول لا دخل فی هذا التقریر لکون اللام للانتفاع
فیلغو قول المحشی ح بجعل اللام للانتفاع وهذا کما تری بخلاف ما قررنا کلام المحشی فانه لا یلغو اصلا قال الشارح والظاهر انه
للحاصل بالمصدر آه لا بد علینا اولا من بیان معنی المجاز العقلی واللغوی المنقسم الی المفرد والمرکب ثم بیان ما هو المفهوم
من کلام الشارح المحشی لیتضح المقصود باتم وجه فاعلم ان المجاز العقلی وقد یسمی مجازا حکمیا ومجازا فی الاسناد
ومجازا فی النسبة ایضا عبارة عن اسناد الفعل او معناه الی ملابس له غیر ما هو له مع نصب قرینة مانعة
عن ان یکون الاسناد الی ما هو له کزید عدل ووجه تسمیة هذا المجاز بهذه الاسامی ظاهر علی اللبیب
والمجاز فی المفرد ویقال له المجاز فی الطرف ایضا لانه لا یکون الا فی طرف الجملة عبارة عن الکلمة المستعملة
فی غیر ما وضعت له مع نصب قرینة علی عدم ارادة المعنی الموضوع له کاطلاق الخلق علی المخلوق مجازا

في المركب ويسمى بالتمثيل ايضا لان فيه تمثيلا وتشبيها عبارة عن اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي
تشبيه التمثيل للمبالغة كما يقال للمتردد في امر اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى فشبه صورة تردده
في المبالغة بصورة تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيوخر اخرى
فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك ووجه التشبيه هو الاقدام تارة والاحجام اخرى اذا عرفت هذا
فنقول انه يحتمل ان يعود الضمير في قول الشارح والظاهر انه الى معنى اسم الفاعل ويؤيده ما وقع في بعض النسخ
بدل قوله والظاهر اقول فحاصله ان من فسر الهدى بالهادي لم يرد ترجمته بذلك حتى يكون المجاز
في الطرف فيعرى عن المبالغة التي تكون مقصودة في الحمد بل اراد منه انه بيان لحاصل المعنى بمعنى انه
لو اتى بهذا المعنى من غير تعرض للمبالغة لكان حقه ان يوتى بالهادي بدل الهدى كذا يفهم من كلام
الفاضل اليزدي ويحتمل ان يعود الى الهدى فيكون قوله والظاهر انه الخ تفسيرا آخر للهدى ولما لم يكن
الاحتمال الاول مناسبا لنظم الشارح كما هو الظاهر عند من له ذوق سليم اختار المحشي الاحتمال الثاني حيث
نبه بقوله ان هدى ليس مصدرا الخ حاصله ان الهدى ليس مصدرا بمعنى اسم الفاعل بمعنى الهادي حتى
يلزم المجاز في الطرف اي طرف الجملة التي هو الرسول هدى لانه استعمل في غير ما وضع له بل اسم للحاصل
بالمصدر المعلوم اطلق على الفاعل اي الرسول على وجه العينية مبالغة فان صدور الهداية عنه لما كان وافرا
كاملا نسب الهدى الذي هو بمعنى الحاصل اليه بانه عينه فيكون المجاز في نسبة الهدى اليه فيكون مجازا في النسبة وانما
اختار الشارح المجاز في النسبة على المجاز في الطرف لان في ذلك ابلغ منه لافادته المبالغة المبتغاة دون المجاز في الطرف فيكون
الوجه الثاني وهو جعل الهدى اسما للحاصل بالمصدر لاشتماله على المبالغة الكاملة ظاهرا دون الوجه الاول الذي
قال به البعض وهو جعل الهدى بمعنى اسم الفاعل ولهذا لم يلتفت الشارح الى جعل الهدى بمعنى اسم المفعول
فان قلت ان في الوجه الثاني ايض يلزم المجاز في الطرف كما في الاول لان الحاصل ليس معنى
حقيقيا للذي الحاصل قلت هب لكن لا يضر مقصودنا اذ المقصود ان الوجه الثاني الذي فيه المجاز بالنسبة
ظاهر من الوجه الاول الذي فيه المجاز بالطرف لاشتمال الثاني على المبالغة دون الاول ليس مقصودنا
الا انه لا يوجد في الوجه الثاني المجاز اصلا حتى يرد علينا ما قلتم هذا كله على تقدير ان يكون الهدى حالا من ضمير مفعول

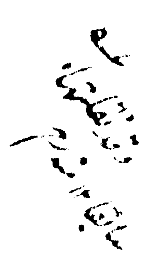
البازغ الصالح للنسبة الى الفاعل وصدوره عنه ينتقل الذهن عنه الى معنى اسم الفاعل المشتق منه فصح ان يراد منه تجوزا اما من جهة انه جزء له كما هو عند اهل العربية من ان المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة وعند السيد الشريف من انها موضوعة للصفة دا لنسبة واما من جهة ان له دخلا فى انتزاع المشتق وهو على تقدير ان يكون موضوعا للمعنى البسيط ينتزعه العقل نظرا الى الوصف القائم به كما هو عند المحشى او من جهة انه عينه كما هو عند الش بخلاف اسم المصدر فانه لما لم يعتبر فيه الصلاحية للاضافة الى الفاعل لم ينتقل عنه الى معنى اسم الفاعل ليراد منه تجوزا لعدم تحقق ما هو شرطه من العلاقة وفيه ان عدم اعتبار التلبس بالفاعل فى اسم المصدر لا يوجب عدم صحة تجوزه لاسم الفاعل فان معناه قائم بالفاعل فى الواقع فتحقق علاقة الحلول فيصح تجوزه له تجوز الحال للمحل **قال** الشارح اطلق عليه ضمير عليه اما عائد الى من فى قوله من ارسله ان قيل ان هدى حال من ضمير مفعول ارسله او عائد الى الله تعالى ان قيل انه حال من ضمير فاعل ارسله قال الشارح مصدر مبنى للمفعول اى بان يقتدى به لا يقال ان الاقتداء لازم فكيف يصح القول بانه مبنى للمفعول لانا نقول قد قدر الش لفظ به بعد الاقتداء فيكون الاقتداء متعديا بالباء فصح القول بانه مبنى للمفعول **قوله** ويمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل فى الحاشية المنهية نسخ المتن مختلفة فى بعضها تقديم الاقتداء على الاهتداء وفى بعضها على العكس واكثر نسخ الحاشية وقع على النسخة الاولى وبعضها على النسخة الثانية وهكذا قوله مصدر مبنى للمفعول اى بان يقتدى به ويقتدى به وقوله به متعلق بالاقتداء والظاهر النسخة الاولى انتهى **قوله** فيها والظاهر النسخة الاولى اى تقديم الاقتداء على الاهتداء لان الاهتداء يجب له النور دون الاقتداء فانه يكفى له وجود الهادى وكثرة النسخ ايضا مرجحة للنسخة الاولى **قوله** لكن الاول وهو جعل الاقتداء بتقدير به مصدرا مبنيا للمفعول اولى من جعله مصدرا مبنيا للفاعل المتكلم بتقدير به اذ المقام مقام الحمد وهو لا يكون الا بصفة حقيقية من صفات المحمود و

ليست الا على التقدير الاول اذ يكون حاصل المعنى ح ان الرسول مقتدى به هي صفة له من صفاته
صلى الله عليه وسلم دون الثاني فان اقتدائنا به صلى الله عليه وسلم وصف لنا لا له الا بطريق وصف
الشيء بحال متعلقه وهو لا يكون وصفا حقيقيا للشيء اللائق فعلى هذا يجب على المحشي ان يقول الصواب
مقام الاولى لان الاولى انما يطابق فيما يكون لطرف المقابل نوع صحة وههنا ليس للثاني صحة من وجه
اذ ليس فيه وصف حقيقي للمحمود حتى يصح الحمد بازائه لانا نقول ان وصف الشيء بحال المتعلق وان لم
يكن وصفا للشيء حقيقة لكنه يستلزم وصفا حقيقيا للشيء فاقتدائنا به صلى الله عليه وسلم وان لم
يكن وصفا حقيقيا له صلى الله عليه وسلم لكنه يستلزمه وهو كونه مقتدى به والحمد ليس الا بازائه فيكون
للثاني ايضا صحة لكن لما كان كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به يفهم من الاول صراحة دون الثاني
حكم المحشي باولوية الاول وفيه انه لما كان الثاني الذي هو مشتمل على كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به
بطريق الكناية التي هي ابلغ من التصريح يكون ذكره اولى من الاول الذي بخلاف ذلك لانه من البين
ان ذكر المشتمل على الابلغ اولى عن مقابله فان قلت لم ترك المحشي احتمال كون الاقتداء مصدرا مبنيا
للفاعل على صيغة الغائب المعلوم قلت لو حمل الاقتداء على المبني للفاعل على صيغة المعلوم الغائب
فاما ان يجعل صفة له صلى الله عليه وسلم فيكون الرسول ح فاعلا له او للخلق فيكون الخلق فاعلا له وكل واحد
منهما لا يخلو عن الخلل اما الاول فلان كونه عليه السلام هدى يابى عن هذا التاويل اذ حق الهادي ان
لا يكون مقتديا بالغير بل يكون الغير مقتديا به على انه غير مناسب لحمده صلى الله عليه وسلم واما الثاني
فلان التكلم مع الغير شامل لجميع الافراد سواء كانت حاضرة او غائبة فذكر التكلم يستغني عن ذكر الغائب
بلا مرية ولم ينعكس الامر بان يذكر صيغة الغائب ويدخل التكلم فيه اهتماما بشان نفسه في الاقتداء وقيل
في وجه ترك كون الاقتداء مصدرا مبنيا للفاعل على ان يكون صفة للخلق من انه يلزم على هذا التقدير
حذف الفاعل من غير اقامة شيء مقامه وهو غير جائز وفيه ان هذا غفلة من تصريح النحاة من ان ذكر الفاعل
في المصدر غير لازم سواء كان مظهرا او مضمرا **قوله** لان اهتدائنا الخ تقريره بعد تمهيد ان المراد من
الاهتداء الذي هو فعل لازم اهتدائنا به صلى الله عليه وسلم انه لو كان به متعلقا بيليق لكان معناه ان

ان اهتداءنا لائق به صلی الله علیه وسلم وهذا کما تری لان الشیء لا یکون لائقا بالشیء الا اذا کان صفة له مع
ان اهتداءنا به صفة لنا لا له لانه کمال لنا لا له ولا یقربان الاهتداء لازم فلو کان به متعلقا بیلیق
لکان معناه ان الاهتداء لائق به صلی الله علیه وسلم ولیس فیه کثیر مدح اذا اهتداؤه ادنی کمال له
لان هذا التقریر لا یلایم بعبارة المحشی کما لا یخفی علی من له ادنی فهم وقوله وقیل فی وجه عدم تعلق به
بیلیق انه لو تعلق به یلزم ان یکون یلیق الذی هو خبر للاهتداء متقدما علیه رتبة لان المعمول لا
یقع الا حیث یقع عامله وهو یوجب تقدیم الخبر علی المبتدأ رتبة وهو کما تری یعارض بان فی صورة
تعلقه بالاهتداء ایضا یلزم خلل وهو تقدم معمول المصدر علیه والجواب بان لفظ به ظرف وفیه یجوز
ما لا یجوز فی غیره مشترک فتامل **قوله** وقیل فی الاهتداء آه حاصله انه لو قدر لفظ به بعد الاهتداء
ولیقال انه مبنی للمفعول بمعنی ان یهتدی به او للفاعل المتکلم مثل ما سبق فی الاقتداء لکان تعلق به بیلیق
لائقا لانه یکون المعنی ح اهتداء الغیر به صلی الله علیه وسلم واهتداؤنا به صلی الله علیه وسلم یلیق به
قوله لکن الاول ای کون الاهتداء مصدرا مبنیا للمفعول الیق من اخذه مصدرا مبنیا للفاعل المتکلم
مع الغیر لانه علی الاول یکون الاهتداء صفة حقیقیة له دون الثانی الا بطریق وصف الشیء بحال متعلقه
ولیس هو وصفا حقیقیا للشیء حتی یصح الحمد بازائه ویحتمل ان یکون المراد من الاول عدم تعلق به بیلیق
ووجهه ظ وهو انه علی تقدیر تعلقه به یکون المعنی ان اهتداء الغیر یلیق به صلی الله علیه وسلم مع ان اهتداء
الغیر لائق للغیر لا له صلی الله علیه وسلم فانه کمال للغیر لا له صلی الله علیه وسلم ثم اعلم ان فی الاهتداء اسئلة
واجوبة مثل ما مر فی قوله ولکن الاول اولی فعلیک بالتامل الصادق لیظهر لک حقیقة الحال وه آه
فائدة جلیلة یجب التنبیه علیها هو ان حکم المحشی باولویة الاول من الثانی سواء کان فی الفقرة الاولی
او الثانیة انما هو علی تقدیر حمل الباء الواقعة فی المتن علی الصلة دون السببیة کما افاده جدی واستاذ
استاذی فی حاشیته ذیل قول المحشی لکان تعلق به بیلیق بقوله لعله اراد بقوله علی طبق ما قلنا اه انه
یعتبر التقیید بالظرف ای قوله به کما قید اولا فی الاقتداء ویجعل الباء للسببیة فالمعنی علی البناء
للفاعل والمفعول تهتدی بسبب النبی علیه السلام او نهتدی بسببه من متبعیه علیه السلام فهذا

وان كان توصيفا بحال المتعلق كما نبه هو لكن لا شعاره زيادة مدحه عليه السلام ومزية رتبته لما فيه
من الاشارة الى انه عليه السلام فى رتبة بحيث يقتدى متبعيه ونحن نقتدى لسببه فضلا عن الاقتداء
بنفسه صلى الله عليه وسلم صار تعلقه به لائقا والا فلا خفاء فيما نحن فيه من الخرازة وكذا يحمل قوله تقتدى
به على بناء الفاعل على باء السببية وحاصل المعنى نقتدى لاحد من امته لسببه عليه السلام فضلا ان
نقتدى به ففيه ايضا من الاشعار الى مزية رتبته عليه السلام ما ليس فى قوله تقتدى به على حمل الباء
للصلة كما لا يخفى على المنصف انتهى **قوله** فان الجمع المضاف يفيد العموم والاستغراق فيكون
معنى قول المص صعدوا فى معارج الحق انهم صعدوا جميع معارج الحق وهو يستلزم ان يبلغوا اقصاه وغايته
والا لم يتحقق صعودهم على جميع مراتبه وقس على هذا قوله سعدوا فى مناهج الصدق **قوله** بسبب
التصديق اى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام فى التصديق عوض عن المضاف اليه
وكذا فى قول المص بالتحقيق **قوله** وهذا ايضا اى قوله بالتصديق يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا
بمحذوف اى متلبسين بصيغة الجمع فيكون قوله سعدوا فى مناهج الصدق بالتصديق جملة واحدة
كما ان قوله بالتحقيق يحتمل ان يكون متعلقا بمحذوف اى متلبسين بصيغة الجمع فيكون قوله او
صعدوا فى معارج الحق بالتحقيق جملة واحدة فقول الشارح هذا الحكم متحقق لا ريب فيه بيان لحاصل
المعنى فان قلت كيف يكون حكم المحشى بان قوله بالتصديق يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا صحيحا
فان الاحتمال انما يطلق فيما لم يكن فيه خلل مع ان فى هذا الاستقرار خللا كما سيبينه المحشى
بقوله لان السلوك آه قلت لما لم يكن فى النظر الجلى خلل فى كون التصديق ظرفا مستقرا
حكم باحتماليته **قوله** لكنه اى الشارح لم يتعرض بكون قوله بالتصديق ظرفا مستقرا لاستلزامه خلفا اى
ان السلوك فى مناهج الصدق آه تقريره ان السعادة فى منهج الصدق عبارة عن سلوك
السالك فيه وهو لا يتصور الا بالتصديق بما جاء به النبى عليه السلام فالتصديق لازم له فلا يجوز
تعلقه بمتلبسين لان التلبس يقتضى الانفكاك وعدم اللزوم فان قيل لو كان ما بينه المحشى سببا
لعدم تعرض كون التصديق ظرفا مستقرا فلم تعرض هو به يقال انما تعرض به لان التلبس قد يطلق

على اللزوم ايضا ولا يخفى على المتامل ان ماذكره المحشي من عدم كون قوله بالتصديق ظرفا مستقرا يجري مثله في قوله بالتحقيق فان الصعود على معارج الحق لا يتصور بدون التحقيق من الرسول صلى الله عليه وسلم فالتحقيق لازم له فلا يجوز تعلقه بمتلبسين لان التلبس يقتضي عدم اللزوم فما الوجه في ذكر الشارح احتمال كون التصديق ظرفا مستقرا دون التصديق مع كونهما سيان في لزوم الاستحالة ثم اعلم انه يمكن ان يقال ان قوله بالتحقيق ظرف مستقر متعلق بمتلبس بصيغة الواحد على ان يكون خبر المبتدأ محذوف بمعنى ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق كذا في الحاشية المنهية المنقولة من الشارح المحقق وعلى هذا ايضا يكون قول الشارح هذا الحكم متحقق لا ريب فيه بيانا لحاصل المعنى فيكون قوله صعدوا في معارج الحق بالتحقيق ح مشتملا على جملتين احدهما قوله صعدوا في معارج الحق واخرهما قوله بالتحقيق اذ هو في التقدير هذا الحكم متلبس بالتحقيق ولما لم يتصور في قوله بالتصديق ان يكون ظرفا مستقرا على النهج المذكور آنفا في قوله بالتحقيق لانه لا يصح ان يقال هذا الحكم متلبس بالتصديق لم يتعرض الش لهذا الاحتمال فيه **قوله** ثم التلبس اشارة الى دفع ايراد اورده الفاضلان السيد ابو الفتح والكبرى وهو انه يفهم من قول الش في الحاشية المنقولة ان قول المصنف بالتحقيق على تقدير كونه ظرفا مستقرا يكون متعلقا بمتلبس وهو من افعال الخصوص فكونه ظرفا مستقرا مبني على ما قال السيد السند في حاشية الكشاف من ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا دون ما هو المشهور عند الجمهور من انه لا بد ان يكون متعلقه مقدرا عاما ولا ينبغي للمحصلين ان يبنوا كلامهم على ما هو غير المشهور عند الجمهور بلا ضرورة داعية اليه ومن البين انها ليست ههنا اذ يمكن تعلقه بمقدر عام كالحصول والثبوت وحاصل الدفع انا لا نسلم ان التلبس من افعال الخصوص انما هو من افعال العموم اذ العموم عبارة عما لا يوجد فعل بدونه وهو يصدق على التلبس ايضا كما يصدق على الحصول ونحوه اذ ما من فعل الا وله تلبس بالغير ولا اقل من ان يكون الغير فاعلا فصح استقرار الظرف على طريق الجمهور ايضا ويمكن الجواب على الايراد بان الجمهور انما اعتبروا في الظرف المستقر تقدير المتعلق العام اكتفاء باقل مراتب التقدير والا لو اقتضى المقام تقدير الفعل الخاص يقدر الخاص عندهم نحو زيد من العلماء اي معدود منهم وح لا خلاف بين الجمهور والسيد السند قال الشارح اشارة الى الترتيب الحاضر في الذهن انما اعتبر الترتيب



في المشار اليه لان اشارة المصنفين لا يكون الا الى ما صنفوه وليس هو الا مرتبا قوله الالفاظ المرتبة
ومعانيها آه هذا دفع دخل مقدر يرد على قول الشارح اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن تقرير الدخل انه ينبغي
ان لا يصح الاشارة العقلية ايضا الى الالفاظ والمعاني المرتبة كما لا يصح الاشارة الحسية اليها بناء على عدم
وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في العقل ايضا في آن الاشارة والا يلزم التفات النفس الى امور متعددة في آن
واحد وحاصل الدفع ان امتناع حضور الاشياء ووجودها في العقل في آن واحد انما هو على التفصيل دون
الاجمال اذ في الاجمال لا يكون الا حضور شئ واحد متحد مع الاشياء المتعددة لا اشياء متعددة
ولا ريب في تحقق الاجمال آه فان الالفاظ المرتبة ومعانيها التي يشار اليها بلفظ هذا حاصلة
في الذهن في آن الاشارة بوجه اجمالي لتلك سواء اتحد الوجه معها بالذات او بالعرض ويجيء
بيانه مشروحا فان قلت كيف يمكن اعتبار الاجمال في الالفاظ المرتبة ومعانيها فان الترتيب
لا يكون الا بحسب الزمان دون الآن بخلاف الاجمال قلت لا نم ان الترتيب لا يكون الا بحسب
الزمان اذ الترتيب عبارة عن التقديم والتاخير وهو قد يكون بحسب الزمان وقد يكون لغيره
وترتيب الالفاظ ومعانيها من القسم الاخير فلا باس حينئذ لو يلاحظها الذهن بلحاظ واحد اجمالي
في آن الاشارة ولو سلمنا ان الترتيب فيهما بحسب الزمان فنقول ان الترتيب آه بحسب الازمنة
السابقة على آن الاشارة فلا ينافي اعتبار الاجمال فيهما في آن الاشارة ومما يجب ان يعلم
انه ليس المراد بالوجه المذكور في كلام المحشي ما هو المتعارف منه من كون الوجه عرضيا لان
طريق حصول الالفاظ والمعاني في الذهن لا ينحصر في الوجه العرضي بل المراد منه ما هو اعم منه
ومن كونه ذاتيا فان كان ذاتيا لها فاما ان يجعل مرآة لملاحظتها يكون العلم به علما بالكنه
فيحصل اولا ذاتيات الالفاظ والمعاني من الجنس والفصل اي الحد في الذهن ثم يجعل مرآة
لملاحظتها ويكون هذا الوجه متحدا معها بالذات ومغايرا بالاعتبار ولم يجعل مرآة لملاحظتها
وهو العلم بكنه الشئ فيحصل الالفاظ والمعاني بانفسها في الذهن بالوجه الاجمالي الذي هو متحد
معها بالذات والاعتبار وان كان عرضيا لها فيكون مرآة لملاحظتها فيكون العلم به علما

بالوجہ فيحصل ح الالفاظ المرتبة ومعانيها بهذا الوجہ الاجمالي الذي هو متحد معها بالاعتبار لا بالذات وبالجملة يكون الالفاظ المرتبة ومعانيها حاصلة في الذهن حين الاشارة في كل صورة من الصور المذكورة لكن في الصورة الثانية يكون حصولها بالذات وعلى الصورتين الباقيتين بالعرض فقول المحشي متحد ذلك الوجہ معها بالذات اشارة الى الصورتين الاوليين وقوله بالعرض اشارة الى الصورة الثالثة هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم ببطلان الاحتمال الاول لان الالفاظ وكذا بعض المعاني من مقولة الكيف وبعض المعاني من مقولة الجوهر وبعضها من مقولة اخرى فليس للالفاظ المرتبة ومعانيها التي هو مشار اليها للفظ هذا جنس واحد حتى يكون فصل واحد ايضا ليكون المركب منهما حدا واحدا مرآة لملاحظتها فيكون قول المحشي متحد ذلك الوجہ معها بالذات ح اشارة الى الصورة الثانية فقط وانما تركنا حديث العلم بوجہ الشيء مع ان المحشي قائل به كما سيبينه لان المحشي انما اورد هذا القول لدفع الدخل المذكور الذي يرد على كلام الشم وهو غير قائل بالعلم بوجہ الشيء فلا يراد من كلامه الا ما يكون موافقا لمذهبه والا يلزم توجيه كلام القائل بما لا يرضى به قائله **قوله** فالحضور في الذهن الذي يفهم من كلام الشم المرتب الحاضر في الذهن ان كان عبارة الخ قيل ان الحكم في قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان كان على المرتب الحاضر في الذهن وكان المراد بالحضور الحصول فلا معنى لتعميم الحصول بان كان بالذات او بالعرض لانه لابد للحكم من الحصول بالذات للموضوع كما اختاره الشم والمحشي وان كان على الوجہ الاجمالي فلا معنى للالتفات الى المرتب بالذات كيف وقد تقرر عندهما ان التوجه والالتفات متعلق اولا وبالذات الى الطبيعة من حيث الاتحاد مع الافراد ويمكن الجواب عنه بعد اختيار الشق الاخير بان بناء كلام المحشي آه ليس على ما هو المتقرر عنده وعند الشارح بل على ما هو المشهور من ان الحكم يكون على الافراد فلا يكون التوجه والالتفات بالذات ح الا الى الافراد دون الطبيعة ولعله لا يخفى على المستيقظ ما في كلام المحشي من الخلل هو ان ما نظر من الفاء التي وقعت في قوله فالحضور في الذهن آه ان هذا القول متفرع على ما سبق من قوله الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة حاصلة

انما سمي تعميما ... (marginal note)

فی الذہن آہ ویلزم منہ ان یکون قولہ ان کان عبارۃ عن التفات الذہن و ملاحظتہ آہ
داخلا فی التفرع لانہ وقع خبرا لقولہ فالحضور بسبب عطفہ علی قولہ ان کان عبارۃ عن الحضور
آہ الذی وقع خبر القولہ فالحضور وہو یستلزم ان یکون ارادۃ الالتفات من الحضور متفرعا
علی الحصول فی الذہن وہو کما تری فالاولی للمحشی ان یقدم قولہ فالحضور الی قولہ وبالعرض علی
قولہ الالفاظ المرتبۃ لیکون متفرعا علی القول الذی اوردہ المحشی من الشیٔ المرتب الحاضر فی
الذہن آہ واورد لفظ لان علی قولہ الالفاظ المرتبۃ آہ لیکون دلیلا لقولہ فالحضور آہ **قولہ**
فہو اعم من ان یکون بالذات ہذا علی تقدیر العلم بکنہ الشیٔ **قولہ** او بالعرض وہو علی تقدیر
العلم بالکنہ او الوجہ وہذا بحسب الجلی من النظر واما بحسب النظر الدقیق فعلی تقدیر العلم بالوجہ فقط
کما عرفت **قولہ** لان فی علم الشیٔ بالوجہ آہ اعلم ان المراد بالوجہ آہ ایضا اعم من ان یکون
ذاتیا کما فی العلم بالکنہ او عرضیا کما فی العلم بالوجہ لا یقال التعلیل الذی اوردہ لکون ذی الوجہ
ملتفتا الیہ للذہن بالذات انما یجری فی العلم بالکنہ او الوجہ دون العلم بکنہ الشیٔ مع ان
الکلام آہ فی مطلق العلم ای علم کان فیجب علی المحشی ان یذکر دلیلا علی ما ادعاہ بحیث یشتمل
جمیع انحاء العلم لانا نقول لما کان کون التفات الذہن الی الشیٔ فی العلم بکنہ الشیٔ وہو
الذی یحصل بنفسہ فی الذہن دون کونہ مرأۃ لشیٔ آخر بینا ترک تعلیلہ وفی العلم بالکنہ والوجہ
خفاء علل فیہما لاثبات ما ادعاہ من کون ذی الوجہ ملتفتا الیہ للذہن بقولہ ہذا **قولہ**
فالاشارۃ ای اشارۃ لفظ ہذا الی الالفاظ المرتبۃ ومعانیہا اشارۃ عقلیۃ تفریع علی ما سبق من
حضور الالفاظ المرتبۃ ومعانیہا فی الذہن بوجہ اجمالی فحاصل الکلام انہ لا یصلح للاشارۃ
الا الالفاظ المرتبۃ ومعانیہا وہما لیستا من الامور العینیۃ فضلا عن کونہما محسوستین انما
ہما من الموجودات العقلیۃ فلا یصح الاشارۃ ہہنا الا الاشارۃ العقلیۃ وہو تعیین العقل شیئا
بدون معونۃ الحس فالالفاظ المرتبۃ ومعانیہا حاضرۃ عند العقل علی وجہ التعیین بلا اعانۃ الحواس
وبہذا القدر وان تم المطلوب من کون الالفاظ والمعانی المرتبتین الحاضرتین فی الذہن مشارا الیہا

باللفظ ہذا اشارۃ عقلیۃ لکن لما کان الحضور عبارۃ عن التفات الذہن او الحصول فی الذہن
کما سبق من المحشی اشار الی تقریر اثبات المط علی کلا التقدیرین اما الی الاول فبقولہ وہو یقتضی آہ
حاصلہ ان الاشارۃ العقلیۃ الی الشئ تقتضی توجہ العقل والتفاتہ الیہ بالذات وہو متحقق فیما نحن
فیہ فان المرتب فی الذہن من الالفاظ والمعانی یتوجہ العقل ویلتفت الیہ علی وجہ التعیین من دون
معونۃ الحس فیکون الاشارۃ الیہا اشارۃ عقلیۃ واما الی الثانی فبقولہ وحصول صورۃ منہ آہ
حاصلہ ان الاشارۃ العقلیۃ الی الشئ تقتضی حصول صورۃ الشئ فی الذہن بالذات وہو متحقق
فیما نحن فیہ لان الالفاظ والمعانی اذا تصورت بوجہ اجمالی حصلت فی العقل علی وجہ التعیین
بلا اعانۃ الحواس ویکون الوجہ الاجمالی الذی ہو صورتہا حاصلا فی الذہن بالذات سواء
کان متحدا معہا بالذات او بالعرض فیکون الاشارۃ الیہا اشارۃ عقلیۃ لا محالۃ فاستعمال
صیغۃ الاشارۃ الحسیۃ وہی لفظۃ ہذا الموضوعۃ للمشار الیہ المحسوس بالحس الظ کما ہو المشہور
علی طریق التجوز بتصییر غیر المحسوس الموجود فی الخارج کالمحسوس بالحس الظ تنبیہا علی ظہورہ او
اشارۃ الی فطانۃ السامع **قولہ** حصول صورۃ منہ ای من ذلک الشئ **قولہ** وتخییل الاشارۃ
الحسیۃ آہ المخیل الفاضل محمد یوسف الکوسج القراباغی فی حاشیتہ المتعلقۃ علی الحاشیۃ الجلالیۃ
تقریرہ ان الاشارۃ الی الالفاظ والمعانی المرتبتین، لا بد ان تکون اشارۃ حسیۃ لانہا حاصلۃ
فی الخیال فتکون حالۃ فیہ وہو حال فی الدماغ المتحیز بالذات ای ذات مکان بالذات لان
الخیال عبارۃ عن قوۃ مودعۃ فی مؤخر التجویف الاول من الدماغ فیکون تلک الالفاظ
والمعانی ایض متحیزۃ لان ما یحل فیما یحل فی المتحیز بالذات یکون متحیزا واذا کانت متحیزۃ تکون
قابلۃ للاشارۃ الحسیۃ لان مدارہا علی کون المشار الیہ متحیزا فان قلت ان الحیز عندہم
عبارۃ عما یمتاز بہ الجسم فی الاشارۃ الحسیۃ وہو شامل للمکان الذی ہو عبارۃ عن السطح الحاوی
المماس للسطح الظا من الجسم المحوی فیتحقق فی جمیع الاجسام سوی الفلک الاطلس وللوضع
ایض فتفسیر المتحیز بذات المکان تفسیر بالاخص وہو غیر جائز عندہم قلت لا نم ان تفسیر المتحیز

بذات المكان تفسير بالاخص لانه تفسير للتحيز مع لام العهد الخارجي الماخوذ فيه المراد منه الدماغ
المتحيز حتى يكون تفسيرا بالاخص قوله تخييل خال عن التحصيل جواب عن التخييل المذكور بمنع ان
مدار الاشارة الحسية على التحيز لانها عبارة اما عن تمييز الشئ وتعيينه بمعونة الحس او عن ثمرته
وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه وعلى كل تقدير يستدعي ان يكون
المشار اليه موجودا في الخارج فيكون مدارها هو هذا لا التحيز ومن البين ان كلا من الالفاظ
والمعاني ليس موجودا في الخارج عند المشير فلا يشار اليهما اشارة حسية لفقد مدارها وان كانت
متحيزة فقوله نفي لا محالة يتعلق بكلا معنى الاشارة الحسية لا بالثاني فقط حتى يتكلف لدفع
عدم تعرض المحشي لنفي المعنى الاول للاشارة الحسية ان المعنى الثاني لما كان حاصلا
للمعنى الاول لم يتعرض لانتفاء المعنى الاول لان انتفاء الحاصل يستلزم انتفاء ذي الحاصل
لا يقال كيف يصح تفسير الاشارة بالامتداد مع ان الاشارة فعل المشير والامتداد ليس فعله لانا نقول
هذا التفسير مبني على ان المراد من الاشارة حاصل المصدر وثمرته ثم لما يرد على المحشي بان للاشارة
معنى ثالثا كما صرح به في حاشيته على شرح المواقف وهو تعيين الشئ بالحس بانه ههنا او هناك
فلم اكتفى ههنا على ذكر نفي الاولين وترك ذكر نفي الثالث اجاب عنه في منهيته حيث قال
فيما ذكر في حاشية شرح المواقف للاشارة ثلث معان والاكتفاء بهاتين لان نفي الاعم
يستلزم نفي الاخص انتهى محصله ان المعنى الاول والثاني لما كانا عامين من الثالث لانهما
مطلقان دون الثالث فانه مقيد بقيد هنا وهناك اكتفى على ذكر نفي الاولين وترك ذكر
نفي الثالث لان انتفاء الاعم يستلزم انتفاء الاخص وقد يجاب عن التخييل المذكور بان لا نسلم
ان الالفاظ والمعاني حاصلة في الخيال لانها كلية لعكسها بتكثر اللافظين والمدركين
والمدرك للكلي عندهم انما هو العقل لا الخيال قوله ولعلك تتفطن مما ذكرنا من قوله الالفاظ
المرتبة الى قوله تجد ذلك الوجه ان معاني الالفاظ لا يلزم حين استعمالها فيهما ان تكون
حاصلة في الذهن بالذات لان من الالفاظ لفظ هذا ومعناه المشار اليه ليس الا الالفاظ

له
التكلف من بعض الناظرين ١٢ مصححه

والمعاني المرتبتان وهما ليستا حاصلتين بالذات في الذهن بل
بوجه اجمالي لا يذهب عليك ان سوق نظم المحشي يدل على ان مطلوبه عدم حصول المعاني الحقيقية
للالفاظ في الذهن بالذات بين الاستعمال وهو لا يتفطن مما سبق انما يتفطن منه عدم حصول الالفاظ
المرتبة ومعانيها التي هي معنى مجازي للفظ هذا في الذهن بالذات فلم يتم التقريب والضا ان
الحكم بعدم حصول الالفاظ والمعاني في الذهن بالذات مطلقا غير صحيح لانه لو كان علما بكنه
الشيء يكون حصولها بالذات لا محالة **قوله** كما انها اي معاني الالفاظ حين وضع الواضع
لا يلزم ان تكون حاصلة في الذهن بالذات اذ حصولها بالوجه الاجمالي يكفي للوضع الا
ترى الى الوضع العام والموضوع له الخاص فان الموضوع له فيه المعاني الكثيرة الحاصلة في الذهن بوجه
اجمالي كلي يكون مرآة لها **قوله** فالقول الآتي تفريع على قوله كما انها الخ لا بد لنا ان نبين اولا كيفية
الخلاف والنزاع بين الفريقين اي القائلين بوضع الالفاظ للصور الذهنية والقائلين بوضعها
للاعيان الخارجية حتى يتبين حاصل كلام المحشي الراد على الفريقين باحسن وجه فاعلم انه قيل منشأ الخلاف
بين الفريقين عند البعض بعد اتفاقهما على انه لا بد ان يكون الموضوع له حين الوضع معلوما بالذات
ان المعلوم بالذات عند الشيخين ابي النصر الفارابي وابي علي بن سينا ومن تابعهما الصور الذهنية
فقالوا ان الالفاظ موضوعة بازائها وعند غيرهم الاعيان الخارجية فقالوا بوضعها لها وعند البعض
بعد الاتفاق على انه لا بد ان يكون الموضوع له حين الوضع ملتفتا اليه بالذات ان الملتفت اليه
بالذات عند الفريق الاول لا يكون الا ما يكون حاصلا في الذهن بالذات فقالوا بوضع الالفاظ
بازاء ما هو حاصل في الذهن اي الصورة الذهنية وعند الفريق الثاني الاعيان الخارجية لان ما يكون
حاصلا في الذهن يكون مرآة لها فلا يكون الملتفت اليه الا الاعيان الخارجية لا الصور الذهنية
فقالوا بوضع الالفاظ بازاء الاعيان الخارجية ولا يخفى ما في كلا المبنى عليهما من الخلل اما في الاول فبان
مرادكم من المعلوم بالذات ان كان الحاصل في الذهن بالذات فيلزم ان يكون الموضوع له حاصلا
بالذات في الذهن وقد عرفت ما فيه على ان هذا لا يتحقق عند من يقول بوضع الالفاظ للاعيان

الخارجیة فانہا لیست حاصلة فی الذہن بالذات قطعا واما الملتفت الیہ بالذات فلا یکون الصور الذ
ح موضوعة لہا للالفاظ لانہا لیست لمتلفتة الیہا بالذات انما ہی مرآة للاعیان الخارجیة فتکون ہی
ملتفتة الیہا بالذات فتکون ہی موضوعة لہا للالفاظ دون الصور الذہنیة واما فی الثانی فیمنع ان الملتفت
الیہ بالذات لا یکون الا ما ہو حاصل فی الذہن بالذات فالاولی ان یقال ان النزاع بین الفریقین
نزاع لفظی فان الفریق الاول یزعم انہ لابد ان یکون الموضوع لہ حین الوضع حاصلا فی ذہن
الواضع بالذات والفریق الثانی یزعم انہ لابد ان یکون الموضوع لہ حین وضع الواضع ملتفتا
الیہ للواضع بالذات فان کان الاول حقا یکون وضع الالفاظ بازاء ما ہو حاصل فی الذہن بالذات
وہی الصور الذہنیة وان کان الثانی حقا یکون وضعہا للاعیان الخارجیة لانہا الملتفتة الیہا
بالذات والصورة الذہنیة انما ہی مرآة لہا اذا عرفت ہذا فاعلم ان المحشی اشار الی رد مذہب الفریق
الاول بقولہ فالقول آہ حاصلہ انہ لما ثبت ما سبق انہ لا یلزم حین الوضع حصول المعنی الموضوع
لہ فی الذہن بالذات فالقول بوضع الالفاظ للصور الذہنیة غیر صحیح لولا التاویل لان وضع الالفاظ
لہا انما ہو من جہة انہ لابد للوضع من حصول الموضوع لہ فی الذہن بالذات وہو لا یوجد الا فی الصورة
الذہنیة التی ہی عبارة عن الشیٔ المقترن بالعوارض الذہنیة فاذا بطل المناط بطل ما ہو منوط علیہ
علی ان الطبائع من حیث ہی ہی ایضا حاصلة فی الذہن بالذات فینبغی ان تکون موضوعة لہا
للالفاظ الا ان یراد بالحصول المعتبر فی الموضوع لہ الحصول الشخصی لہ وایضا یرد علی الفریق الاول ان
الالفاظ لو کانت موضوعة للصور الذہنیة لکان اطلاقہا علی الامور الموجودة فی الخارج مجازا کاطلاق
اسم الباری تعالی واسماء الجزئیات المادیة علی ذواتہا وہذا کما تری قال المحشی فی الحاشیة المنہیة
التاویل ان یقال ان المراد بالصورة الذہنیة ماہیة الشیٔ من حیث ہی واطلاق الصورة الذہنیة علی
الماہیة من حیث ہی شائع انتہی ووجہ اطلاق الصورة الذہنیة علی الماہیة من حیث ہی ان الماہیة من حیث ہی
من شانہا الحصول فی الذہن بالذات اذ تعلق العلم بہا اولا واشار الی مذہب الفریق الثانی بقولہ کما ان القول
بوضعہا للاعیان الخارجیة کک فی حاشیة الحاشیة ذہب اکثر المحققین کالشیخین وغیرہما الی ان الالفاظ موضو

للصور الذهنية وذهب كثير من المتاخرين الى انها موضوعة للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معانى الالفاظ ليست موجودة فى الخارج وليس فى وضع الالفاظ تفاوت ولان الموضوع يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض لا بالذات والا انتفى العلم بانتفائه فيصرف هذا القول عن الظاهر بان المراد بالعين الخارجي نفس الشئ مع قطع النظر عن كونه موجودا فى الذهن انتهى **قوله** فيما ذهب اكثر المحققين الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وقد عرفت ماله وعليه فتذكره **قوله** فيها ولا يخفى ان هذا القول الخ حاصله ان كثيرا من معانى الالفاظ يكون من الامور الانتزاعية لا وجود لها فى الخارج اصلا كالفوقية والتحتية وغير ذلك فكيف يصح القول بان الالفاظ موضوعة بازاء الاعيان الخارجية **قوله** فيها وليس فى وضع الالفاظ تفاوت الخ جواب سوال مقدر تقرير السوال ان دليلكم على بطلان القول بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية بان كثيرا من معانى الالفاظ ليس موجودا فى الخارج فكيف يصح وضعها بازائها غير تام فان من يقول بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية يجوز ان يكون مراده ان بعض الالفاظ موضوع بازائها دون كلها فلا يضر عدم كون بعض المعانى فى الخارج لوضع الالفاظ وتقرير الجواب ان وضع الالفاظ لما كان عبارة عن جعل الجاعل اللفظ بازاء المعنى بحيث اذا علم ان اللفظ موضوع لذلك المعنى فهم منه ذلك لم يجز ان يكون مراد القائلين بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية ان بعضها موضوع بازائها اذ من البين انه لا دخل فى العلم المذكور لكون المعانى بخصوصية حصولها الذهنى او الخارجي موضوعة لها للالفاظ لان المقصود من وضع الالفاظ ليس الا افادة ما فى الضمير وهى تحصل من المعانى المطلقة ومثل هذا السوال والجواب يرد على القائلين بوضع الالفاظ للصور الذهنية فالحق ان الالفاظ موضوعة لنفس الاشياء مع قطع النظر عن كونها موجودة فى الذهن او الخارج فالالفاظ التى لا تستعمل الا فى الصور الذهنية كالجنسية والفصلية والالفاظ التى لا تستعمل الا فى الاعيان الخارجية كاسماء الاشارات ايضا انما وضعت لنفس الاشياء وان اختلج فى صدرك ان الصورة الذهنية عبارة عن الشئ من حيث انه موجود فى الذهن والعين الخارجي عبارة عنه من حيث انه موجود فى الخارج فالظاهر منه ان الالفاظ الكذائية موضوعة

للشیٔ مع الحیثیة المذکورة لا الشیٔ من حیث ہو فادفعہ بان الظہور المذکور انما یکون لو کانت الحیثیة المذکورة معتبرة فی الملحوظ ونحن نمنعہ فان الحیثیة المذکورة انما اعتبرت ہ فی اللحاظ فقط فلم تکن الالفاظ المذکورة ح موضوعة الا لنفس الحیثیۃ ای الشیٔ من حیث ہو الا ان الواضع قد لاحظ حین وضع الالفاظ المذکورة للمعانی الحیثیة المذکورة وبہذا یستنبط اندفاع ما یخدش الحق المذکور من وضع الاعلام الشخصیة فانہا لو کانت موضوعة لنفس الشیٔ یلزم ان یصح اطلاق زید ان الذی ہو موضوع لنفس الانسان علی عمرو لانہ ایضا انسان ووجہ الاستنباط ان الاعلام الشخصیة وان کانت موضوعة لنفس الشیٔ لکن یعتبر فیہا الحیثیة التقییدیة ای التشخص عند الوضع فی اللحاظ ومن المعلوم ان تشخص کل فرد من افراد الماہیة یکون مغائر التشخص فرد آخر منہا وبناء علی ہذا لا یصح اطلاق زید ان الذی ہو موضوع لنفس الانسان علی عمرو ن الذی ہو موضوع لنفس الانسان ایضا لاختلاف تشخصہما الذی ہو معتبر عند الواضع حین الوضع **قولہ** فیہا ولان الموضوع لہ یجب ان یکون آہ اعلم انہ لما کان مناط الوضع عند القائلین بوضع الالفاظ للاعیان الخارجیة کون الموضوع لہ ملتفتا الیہ بالذات والملتفت الیہ بالذات لیس الا الاعیان الخارجیة لان الصورة الذہنیة لا یلتفت الیہا الا لانہا مرآة لما حکموا بان الالفاظ موضوعة للاعیان الخارجیة دفعہ المحشی بقولہ لان الموضوع لہ آہ یعنی انا لا نم ان مناط الوضع کون الموضوع لہ ملتفتا الیہ بالذات انما مناطہ ان یکون معلوما بالذات ای حاصلا فی الذہن بالذات واذا بطل المناط بطل ما ہو منوط علیہ ولا یخفی ما فیہ فانک قد عرفت ان الموضوع لہ لا یجب ان یکون حین الوضع حاصلا بالذات فی الذہن **قولہ** فیہا والا انتفی العلم بانتفائہ ای بانتفاء العین الخارجی یعنی انہ لو لم یکن العین الخارجی معلوما بالعرض بل بالذات یکون متحدا مع العلم اتحادا ذاتیا کما ہو المتقرر عندہم فبانتفائہ ینتفی العلم البتة بناء علی الاتحاد مع انہ کثیرا ما ینتفی العین الخارجی ویبقی العلم کما کان **قولہ** فیہا فیصرف ہذا القول عن الظاہر بان المراد بالعین الخارجی آہ فالعین کنایة عن نفس الشیٔ والخارجی کنایة عن قطع النظر

من خطوط نقات صناعة الكتابة ليتمرن وليتادب بكتابة مثل هذه النقوش فی الصفاء والجلاء فانه يصح القول ح بان اسامی الکتب موضوعة بازاء النقوش الكتابية المخصوصة كما يوضع اسم لخطوط صناعة الكتابة لكن لما لم يكن تدوين النقوش قصد المصنفين الواضعين للتسمية الكتب حتى يقال ان اسامی الكتب موضوعة بازاء النقوش المخصوصة اشار المحشی بلفظ اللهم الا الی ضعف هذا القول قال الشارح الا ان يحمل آه ای الاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام على المجاز التسمية للمعبر بصيغة اسم المفعول فان المعبر بصيغة اسم الفاعل هو المص الا ان يقرا انه بحذف المضاف فان النقوش موضحة للالفاظ والمعانی والحاصل انه سميت النقوش التی ہی معبرة بغاية تهذيب الكلام التی ہی اسم للالفاظ والمعانی المخصوصة اللتين هما معبر عنهما قوله وهذا الاخبار ای اخبار النقوش المرادة من لفظ هذا بغاية تهذيب الكلام يدل على انها وصف للنقوش توصيفا للمعبر بوصف المعبر عنه فان غاية تهذيب الكلام صفة للالفاظ والمعانی المعبرة عنهما اولا وبالذات وبواسطتها للنقوش التی ہی المعبرة وكذا يدل على انها اسم للنقوش تسمية للمعبر باسم المعبر عنه وان كانت هذه الدلالة بطريق الاشارة لان المقصود ليس الا توصيف الكتاب لا التسمية يدل عليه ايراد الاوصاف الاخر متعاقبة متتالية من قوله وتقريب المرام وجعلته تبصرة الی غير ذلك قال بعض الاعاظم[له] ان فی هذه الدلالة بطريق الاشارة خفاء فان اللفظ مستعمل فی معناه الوضعی وليست التسمية من اللوازم التی ينتقل بها اليه قوله فالمجاز بالنظر الی الاول ای الوصف مجاز عقلی آه تفريع على قوله يدل على الوصف والتسمية فالحاصل انه لما كان الاخبار المذكور يدل على الوصف والمدح وهو بالمبالغة اليق ناسب ان يراد ة مجاز عقلی لتحقق المبالغة فيه دون المجاز اللغوی فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام ح ان هذه النقوش عين غاية تهذيب الكلام فلا يتجه انه يمكن المجاز اللغوی فی هذه الصورة ايض فلم ترك المحشی ذكره لانه ما تركه باعتبار انه لا يناسب مقام المدح لا لانه لا يمكن اعتباره قوله وبالنظر الی الثانی ای التسمية مجاز لغوی فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان هذه النقوش مسماة بغاية

[له] مولانا عبد العلی

تهذيب الكلام ولا يخفى ما فيه فانه على هذا التقدير لم تحقق المجاز في غاية تهذيب الكلام لانها
باقية على معناها فان قلت ان المحشي اراد ههنا بالمجاز اللغوي ما هو من جانب الموضوع يجوز في
النقوش التي هي معنى لفظ هذا الموضوع بان يراد منها الالفاظ والمعاني ثم يحمل عليها غاية تهذيب
الكلام قلت على هذا لم يبق لفظ هذه مستعملا في النقوش وقد كان الكلام فيه ولا يمكن ان يكون هو
التسمية المجاز العقلي بان يكون المعنى ان النقوش عين اسم غاية تهذيب الكلام لانه لابد في
المجاز العقلي من المبالغة في الوصف وفي هذه الصورة اين الوصف فضلا عن المبالغة قوله
ولما كان احد المجازين آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما كان غاية تهذيب الكلام يحتمل التسمية
والوصف فينبغي للشارح ان يقول الا ان يحمل على المجاز تسمية او توصيفا للمعبر باسم المعبر عنه
او وصفه فما الوجه في اقتصاره على التسمية وحاصل الدفع انه لما كان احد المجازين المذكورين
اي المجاز اللغوي بالنظر الى التسمية والمجاز العقلي بالنظر الى الوصف مستلزما للآخر في غاية
تهذيب الكلام اذ تسمية الكتاب به ليست الا بوصفه كما اشار اليه المحشي في حاشية الحاشية
بقوله الاستلزام كل من الوصف والتسمية للآخر انتهى اكتفى الشارح بذكر المجاز اللغوي اكتفاء
للملزوم باللازم او بالعكس فان قلت فلم لم يعكس الامر بان ذكر الوصف دون التسمية قلت
لما كان التوصيف ظاهرا بينا لتبادر الذهن اليه لا حاجة الى ذكره بخلاف التسمية فانها لا تفهم
الا بالاشارة فلابد من ذكرها قال الفاضل اليزدي في وجه التوفيق بين كلامي الشارح حيث اقتصر
ههنا على التسمية وجوز الوصف والتسمية كليهما فيما سيجيء ان المراد من التسمية ههنا مجرد اطلاق اللفظ
سواء كان على سبيل العلمية او الوصفية او يقال انه اكتفى بالتسمية بما هو الاصل المقصود بالذات
ليعلم حال التوصيف بالمقايسة انتهى اقول لا يخفى ما فيه فان اطلاق التسمية على التوصيف
غير شائع مع ان التسمية ليست مقصودة ههنا انما المقصود التوصيف كما عرفت قال الشارح
ومن البين ان ليس المراد آه والا لزم ان لا يطلق ذلك الاسم او الوصف الا على النقوش
المخصوصة التي عند المص دون غيره مع انه ليس كذلك قال الشارح بل الغرض وصف نوعه وتسميته آه

لا يقال انه لا يلزم من عدم كون المراد تسمية النقوش المخصوصة الخارجية او توصيفها بغاية تهذيب الكلام ان يكون الغرض تسمية نوع النقوش حتى يلزم منه المط وهو ان يكون لفظ هذا اشارة الى المرتب الحاضر فی الذهن لم لا یجوز ان یکون المراد تسمیة الفرد المنتشر من النقوش او توصيفه بغاية تهذيب الكلام لانا نقول ان الفرد المنتشر مثل الكلي في عدم حضوره في الخارج فكما لا يجوز ان يكون النقش الكلي مشارا اليه في الخارج للفظ هذا كذلك لا يجوز ان يكون الفرد المنتشر منه مشارا اليه له ولهذا ترك الشارح ذكر الفرد المنتشر احالة على المقايسة على الكلي **قوله** قد عرفت اي في قوله السابق اراد بالحضور آه جواب سوال يرد على قول الشارح ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج من ان هذا القول بط فان النقش الكتابي كلي طبعي لانه معروض للكلية والكلي عند الشارح وغيره من المحققين موجود في الخارج وحاضر فيه فيكون النقش الكتابي ح موجودا في الخارج وحاضرا فيه بانك قد عرفت سابقا انه يجب ان يكون المشار اليه للفظ هذا موجودا في الخارج حين اشارة المشير وهو لا يمكن الا ان يكون محسوسا والكلي الطبيعي وهي آه طبيعة النقش الكتابي وان كان موجودا في الخارج لكنه ليس محسوس وموجود في الخارج حين اشارة المشير ومراد الشارح من قوله لا حضور لهذا الكلي في الخارج هو هذا اي نفي كونه محسوسا موجودا في الخارج حين اشارة المشير لا نفي وجوده مط حتى يتوجه عليه الايراد وهذا التقرير للجواب اولى مما قرره البعض[1] بعد القول بان مراد المحشي من المشير آه المص بانه قد عرفت انه لا بد ان يكون المشار اليه للفظ هذا موجودا في الخارج عند المشير اي من يشير بلفظ هذا والكلي الطبيعي وان كان موجودا في الخارج عند كثير من المحققين لكنه ليس بموجود فيه عند المص كما سيصرح به فيما بعد بقوله والحق ان الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه بالنقش الكتابي الذي هو كلي طبيعي ليس ح حاضرا موجودا في الخارج عند المص والشارح بنى كلامه آه على مذهب المص دون مذهب نفسه من انه موجود في الخارج وذلك لوجه الاول لوتيه انه على هذا التقرير يكون قول المحشي ليس محسوسا لغوا على انه لا يلائم السوال والجواب المصدرين بقوله

[1] له الفاضل محمد مبارك ۱۲

فان قلت قلت فان المفهوم منهما ان التنازع بين السائل والمجيب انما وقع فی محسوسیة الکلی الطبیعی وعدمها دون الوجود وایضا لاکلام لنا فی خصوص عبارة المصنف بل فی مثل هذه العبارة الواردة فی مفتح الکتاب ای کتاب کان سواء کان من مصنفات المصنف او غیره فان اورد علی التقریر الاول للجواب انه لایجب فی المحسوس بالاشارة الحسیة ان یکون محسوسا بالذات بل اعم منه سواء کان بالذات او بالعرض الاتری ان الجسم قابل للاشارة الحسیة مع انه لیس محسوسا بالذات بل بواسطة الوانه التی هی محسوسة بالذات فلا یلزم من نفی خصوصه الکلی الی النقش الکتابی فی الخارج نفی کونه محسوسا موجودا فی الخارج مطلقا حین اشارة المشیر لانه من البین ان النقش الکتابی محسوس بالعرض بواسطة اشخاصه افراده یجاب عنه بان المشار الیه ان لم یجب ان یکون محسوسا بالذات لکن یجب ان یکون بحیث لایدرک الا بالحس والکلی لیس کک اذ یدرک بالعقل بدون معونة الحس بخلاف الجزئیات المادیة فانها لاتدرک الا بالحس دون العقل ومراد المحشی من المحسوسیة التی نفاها هی المحسوسیة علی تلک الصفة لامطلق المحسوسیة قوله فان قلت آه حاصله انهم قد صرحوا ان الشخص والکلی الطبیعی متحدان فی الوجود الخارجی والشخص محسوس قطعا فلا یصح القول بان الکلی غیر محسوس لانه لابد ان یکون ماهو حال لاحد المتحدین حالا للآخر والا لم یبق الاتحاد قوله قلت آه حاصله ان لیس مرادهم من تصریحهم بان الشخص متحد مع الطبیعی فی الوجود الخارجی ان وجودهما فی الخارج واحد ذاتا من قبیل قیام عرض واحد بمحلین بل مرادهم منه انه لایوجد فی الخارج الاشیء واحد وهو الکلی المقترن بالعوارض المخصوصة المتاخرة عن الوجود من الاین والوضع وغیرهما علی ان یکون اعتبار الاقتران ای التقیید بالعوارض فی اللحاظ دون الملحوظ ویقال له الشخص ثم اذا لاحظه العقل معری عن اقتران العوارض المذکورة یکون کلیا طبیعیا ومن العلوم بالضرورة ان مناط المحسوسیة هو اقتران الشیء بعوارض مخصوصة متاخرة عن الوجود وهو انما یوجد فی الاول ای الشخص فیکون هو محسوسا دون الثانی ای الکلی الطبیعی فلم یکن محسوسا وبالجملة ان لیس مرادهم من الاتحاد بین الکلی الطبیعی والشخص الاتحاد بالمعنی الاول بل بالمعنی الآخر وهو لاینتفی عنه محسوسیة احدهما دون الآخر وان اختلج فی صدرک انه کیف یکون الشخص محسوسا مع ان التقیید الذی هو معتبر فیه غیر موجود

في الخارج فضلا عن كونه محسوسا فيه لانه من الامور الاعتبارية التي لا تكون موجودة في الخارج وعدم وجود ما هو
معتبر في الشيء في الخارج يستلزم لعدمه فيه فادفعه بانا لا نسلم كلية الاستلزام المذكور انما هو لو كان اعتبار
ما هو المعتبر في الشيء في الملحوظ اذ على هذا يكون جزءا للشيء وانتفاء الجزء في ظرف يستلزم انتفاء الكل فيه
لا على ان يكون معتبرا في اللحاظ كما فيما نحن فيه اذ على هذا يكون خارجا عنه فكيف يكون انتفاؤه
مستلزما لانتفائه قال جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس سره لا يخفى
ما في كلام المحشي من الخلل في الفرق بين الطبيعة والتشخص في المحسوسية وعدمها مع اتحادهما كيف الحس
اما دار على التشخص فليس هذا المحسوسية التشخص في شيء لزيادة التشخص على الشخص وان كان دائرا على
الشخص فليس الا الطبيعة واقتران العوارض ولحوق التشخص بها لا ينفي مرتبة الطبيعة ومرتبة الكلي
الطبيعي بل يؤكدها بل الاشبه ان يقال ان الطبيعة هي المحسوسة بالذات انتهى وما قيل لدفعه ما اجيب
عنه بان غاية ما لزم منه محسوسية الطبيعة حين معروضيتها للعوارض المخصوصة وهذا هي مرتبة التشخص
ولا يلزم منه محسوسية الطبيعة من حيث هي في مرتبة لا بشرط شيء مع قطع النظر عن تلك العوارض
التي هي المتنازعة فيها من ان المحسوس بالذات اما العوارض فهذا ليس محسوسية للشخص الذي
هو المعروض في شيء واما المعروض هي نفس الطبيعة من حيث هي فان العوارض لا تغير الحقائق
عما هي عليه فيلزم محسوسية الطبيعة من حيث هي وان كان المحسوس المجموع فالاجزاء اما محسوسة
فيلزم محسوسية الطبيعة والا فالتشخص غير محسوس ففيه ان حصر المحسوسية في الشقوق المذكورة ممنوع لم لا يجوز ان
يكون المعروض للمحسوسية هي الطبيعة لكن لا من حيث هي ليثبت محسوسية ما هو المتنازع فيه بل من حيث
اقترانها بالعوارض المخصوصة في اللحاظ فقط دون الملحوظ ليكون المحسوس هو المجموع ويؤول الى الشق
الثالث والقول بان الموجود الخارجي المحسوس لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات ما لم ينقص من
ذاته شيء او يزد عليه في الخارج والحال انه ليس كذلك اذ لم يزد في التشخص على الطبيعة الا اعتبار اقتران
العوارض المخصوصة بها ولم ينقص عن الطبيعة من حيث هي الا الاعتبار المذكور وهذا الاعتبار لما كان
خارجا لا يكون وجوده منشأ للمحسوسية وعدمه لعدمها قول لا يقبله الخصم فان له ان يقول ان قولكم

ان الموجود الخارجي المحسوس لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات فلم ينقص من ذاته شيء او
يزد عليه في الخارج مم لجواز ان يكون منشأ محسوسية الشيء امرا خارجا عن ذاته يكون مقترنا به وعدمه
منشأ لعدمها فيجوز ان يكون مع اعتبار الاقتران المذكور في اللحاظ كما هو في التشخص سببا للمحسوسية
وعدمه لعدمها ولا ننفي بالاعتبار المذكور الاعتبار بالفعل حتى يتجه عليه انه لو لم يعتبره المعتبر ينبغي
ان لا يقع الحس على الموجودات الخارجية المشخصة لعدم تحقق مناطه مع انه لا ريب في ان الحس يقع
عليها ولو لم يعتبر المعتبر الاعتبار المذكور بل صحة الاعتبار المذكور وهو يتحقق على كل تقدير سواء
اعتبرها المعتبر بالفعل او لم يعتبر ثم قال ذلك المحقق سلمه وما قيل ان الكلي محسوس بمحسوسية الشخص
اذا كان للتشخص امرا اعتباريا عدميا لغو بل كلما كان التشخص زائدا فالمحسوس هي الطبيعة
سواء كان عدميا او وجوديا انتهى **قوله** قدس سره بل كلما كان التشخص زائدا فالمحسوس
هي الطبيعة سواء كان عدميا او وجوديا بالدليل الذي بينه سابقا بقوله كيف والحس اما وارد آه
قوله قد ياخذاه اعلم انه لا دخل لهذا القول في الجواب عن السوال تماما ورده تنبيها على ان
اخذ الشيء المقترن بالعوارض ليس منحصرا على اخذه من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض
بل يكون على النحوين الآخرين ايضا احدهما ان يعتبر كل من التقييد بالعوارض وقيد العوارض داخلا
في الشيء في اللحاظ والملحوظ كليهما ويسمى ذلك بالفرد وثانيهما ان يعتبر التقييد المذكور داخلا في اللحاظ
والملحوظ والقيد خارجا عنهما ويقال له الحصة وفي هاتين المرتبتين لم يمكن ان يكون ذلك الشيء
محسوسا لان التقييد الذي هو جزء في هذين النحوين غير محسوس وعدم احساسية الجزء يستلزم عدم
احساسية الكل **قوله** ومن المعلوم آه هذا متعلق بقوله بمعنى اتحادهما انه ليس في الخارج الا شيئا محسوسا
مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص **قوله** من الاين وهي عبارة عن الهيئة الحاصلة للشيء من
جهة احاطة المكان به **قوله** والوضع وهي هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
ونسبتها الى الامور الخارجية وقد يطلق على ما يحصل بالنسبة الاولى فقط **قوله** ونحوهما من كون
الشيء في الزمان ومتكيفا بكيفية ما **قوله** وسياتي زيادة تحقيق في مبحث الكلي الطبيعي حيث قال فيه

لا يخفى ان الشئ لا يصير محسوسا بالذات او بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت
مجردة عنها لا تكون محسوسة لا بالذات ولا بالعرض وتفصيله ان المحسوسات لها مراتب الاولى نفسها من حيث هي هي وفي هذه المرتبة
لا يصدق عليها الا ذاتياتها والثانية نفسها من حيث انها موجودة وفي هذه المرتبة يصدق عليها الذاتيات
والوجود وما يحذو حذوه من العرضيات والثالثة نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصوصة من الاين والوضع ونحوهما وفي هذه المرتبة
يتعلق به الحس ويصير محسوسا بالذات او بالعرض فظهر ان الماهية مع قطع النظر عن الخصوصية موجودة ليست محسوسة اصلا انتهى اعلم
ان ما قاله المحشي ظ لا حاجة الى شرحه وتفصيله الا قوله ويصير محسوسا بالذات او بالعرض فلا بد لنا ان نشرحه
ونفصله فاستمع ان المحسوسية عبارة عن الادراك والتميز بالحس فان كان الشئ مما يتعلق به الحس اولا وبالذات
ويميزه كالالوان والروائح والصلابة واللينية والطعوم يكون في مرتبة نفسه من حيث اتصافه بالعوارض
المخصوصة محسوسا بالذات وان كان مما يتعلق به الحس ثانيا وبالعرض ويميزه بان يتعلق الحس لشئ آخر
ويميزه عنده وبواسطته يميز ذلك الشئ كمعروضات الالوان والروائح اي الاجسام يكون باعتبار اتصافه
بالعوارض المخصوصة محسوسا بالعرض واذا عرفت هذا فاعلم انه لما لم تكن الطبيعة المجردة قابلة لاحد من النوعين
للمحسوسية لم تكن قابلة لها اصلا لا بالذات ولا بالعرض **قوله** فان قيل الخ اعتراض على تفريع الش
قوله فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات على عدم حضور الكلي في الخارج بان تفريعكم هذا
غير صحيح اذ الكلي كما انه ليس بحاضر في الخارج كذلك ليس بحاضر في الذهن اذ ما يكون حاضرا فيه يكون لا محالة
متخصصا بالعوارض الذهنية فيكون متشخصا لا كليا فكيف يصح الاشارة اليه فيبطل التفريع ويمكن ان يقرر
انه اعتراض على قول المحشي قلت آه بان الموجود في الذهن متشخص بالبداهة كالموجود الخارجي فكما لا يلزم من حضور
المتشخص ومحسوسيته في الخارج حضور الكلي فيه كذلك لا يلزم من حضور المتشخص في الذهن حضور الكلي فيه ليصح الاشارة العقلية اليه
او على قوله قد عرفت آه بانه كما لا حضور للكلي الطبيعي عند المشير في الخارج كذلك لا حضور له في الذهن فلا يصح
الاشارة الى الكلي باعتبار حضوره في الذهن ايض لانه لا وجود له فيه عند الاشارة **قوله** قلنا قد عرفت آه جواب
للاعتراض حاصله ان قياس الحضور الذهني على الحضور الخارجي قياس مع الفارق اذ الحضور الخارجي
عبارة عن المحسوسية ولا شك انها منتفية عن الكلي بخلاف الحضور الذهني فانه عبارة اما عن الالتفات

او الحصول فی الذهن اعم من ان یکون بالذات او بالعرض وکلاهما لیسا بمنتفیین عنه اما الاول فلانه لاشک ان الذهن یلتفت الی ما هو حاضر فیه من حیث هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا هی مرتبة الکلی وان لم یوجد ذلک الشیٔ الا مع العوارض فان معیة شیٔ لشیٔ لا ینافی الالتفات الیه مع قطع النظر عما عداه وما قال المحشی فی اثناء هذا القول والفرق بین ملاحظة الذهن والتفاته والحصول فیه مما لا یخفے لا دخل له فی الجواب کما لا یخفی علی من له ادنی فهم واما الثانی فلان الکلی حاصل فی الذهن بالعرض بمعنی انه موجود فی ضمن الشخص الذهنی وان لم یمکن حصوله فیه علی وجه الاستقلال والانفراد مع قطع النظر عن العوارض فذلک الکلی مع العوارض الذهنیة یکون حاصلا فی الذهن بالذات لانه متحد مع التشخص الذهنی اذ هو عبارة عن الکلی مع العوارض الذهنیة وعلی کلا التقدیرین یصح الاشارة الی الکلی فی الذهن لتحقق حضوره فیه اعلم ان ما بیناه فی الشق الثانی حاصل للنسخة التی وقعت من المحشی هکذا او عبارة عن الحصول فی الذهن سواء کان حصولا بالذات او بالعرض فالکلی حاصل فی الذهن بالعرض وان لم یکن حاصلا فیه بالذات فهذا حاصل آه وحاصل النسخة التی لم یقع فیها قوله سواء کان الی قوله حاصلا فیه بالذات ظاهر لا حاجة فیه الی البیان ولا یذهب علیک ما فی کلام المحشی من الخلل بوجهین اما اولا فبما افاده جدی واستاذ استاذی قدوة المحققین المتاخرین فی فرق المحشی بین الکلی فی العقل بقبوله الاشارة ای العقلیة وبین الکلی فی الخارج بعدم قبوله الاشارة ای الحسیة علی تقدیر الشق الاول اعنی ارادة الالتفات بالحضور بان اتحاد الکلی مع الفرد الذهنی والخارجی علی نسق واحد فکما ان الطبیعة یلتفت الیها بالذات فی الذهن مع اتحادها مع التشخص الذهنی کذلک یمکن الالتفات الیها بالذات نظرا الی تحققها الخارجی وان کان الالتفات آه بعد اخذ الصورة بمعونة الحس فکما یکون الاشارة الی الهویة العینیة المحسوسة اشارة حسیة مع انها لا تصلح للاشارة الا بعد اخذ الصورة منها کذلک ای بمعونة الحس یکون هذه الاشارة حسیة کذلک فی الطبیعة ویکون الاشارة اشارة حسیة لما فیهما من معونة الحس التی علیها مدار الاشارة الحسیة فی التشخص بلا فرق اللهم الا ان یقال ان المراد بمعونة الحس فی الاشارة الحسیة ان لا یمکن الا بالحس وذلک فی الهویات المحسوسة مخصوص دون الطبیعة لان الاشارة

الى الطبيعة يمكن بمعونة الحس كما قد يمكن بدونها انتهى و اما ثانيا فعلى تقدير القول بان قوله فان
قيل آه اعتراض على قول المحشي بان الكلام كان على تقدير الارادة من الحضور الحضور عند المشير وقد
ادرج في الجواب شقا ليس مذكورا في الاعتراض وهو ان المراد بالحضور الحصول فلم ينسق الكلام
لا يقال ان قول المحشي وعبارة عن الحصول آه معطوف على قوله المراد بالحضور آه في اصل الكلام لانك
قد عرفت ان الحضور الواقع في قول الش ولا شك في انه لاحضور آه اما ان يكون المراد منه الوجود
في الخارج عند المشير آه او يكون عبارة عن الحصول في الذهن آه فيكون قول المحشي ح تبيين الشقين ايراد
جوابا للسوال المذكور سابقا وهو الذي يرد على قول الش ولا شك في انه لاحضور آه ويكون قوله
قد عرفت اشارة الى القولين السابقين يعني قوله اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند المشير
وقوله فالحضور في الذهن الى قوله او بالعرض فيتسق الكلام لانا نقول مع قطع النظر عن اباء
النظم عن هذا التوجيه ان قول المحشي في الحاشية المنهية التي سننقلها وبهذا يظهر جواب آخر للسوال
الاول لا يلايمه لان الظ ان المراد عن السوال الاول قوله فان قلت آه وكان مبناه على تقدير
الارادة من الحضور الحضور عند المشير فكيف يمكن جوابه ح بالارادة من الحضور الحصول على ان
الاحتلال كان على تقدير القول بان لقول المحشي او عبارة آه دخلا في الجواب عن الاعتراض الواقع على
كلامه لا على تقدير ان يكون قول المحشي او عبارة عن الحصول آه معطوفا على قوله المراد آه فهل هذا
التوجيه من جانب مجيب الاعتراضين الواقعين على كلامه الا توجيه بما لا يرضى به هو **قوله** وحاصل في
الخارج بالعرض لا بالذات يعني ان الكلي وهو ههنا مفهوم النقش الكتابي الدال ليس حاصلا في الخارج
بالذات ليكون الاشارة اليه اشارة حسية بل بالعرض لا بمعنى انه حاصل في ضمن الشخص الخارجي ليصلح
ان يكون مشارا اليها بالاشارة الحسية كالكلي الحاصل في الذهن بل بمعنى ان وجوده باعتبار وجود
معروضه اي الاشخاص الخارجية لان الظ انه عرضي للاشخاص الخارجية كما تدل عليه في المنهية
بقوله وذلك لان النقوش المخصوصة اجسام مخصوصة متشكلة باشكال مخصوصة والظاهر ان هذا
الكلي اي مفهوم النقش الكتابي الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ولو كان ذاتيا لها

يلزم تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ وضعية وبهذا يظهر جواب آخر للسوال الاول انتهى **قوله** فيها وذلك لان النقوش آه تقريره على وجه انبسط ان الاشخاص الخارجية الكتابية تكون متخصصة بتخصيص معين البتة وظاهر ان هذا التخصيص انما هو من جهة وضع الواضع وجعل الجاعل لتتميز عن النقوش الاخر فتدل بتلك الخصوصية على الالفاظ المخصوصة فان الجاعل انما يجعل النقش المعين بلفظ العلم مثلا ليدل على لفظ العلم دون غيره من الالفاظ الاخر فيكون خصوصية تلك النقوش ودلالتها كلتاهما مجعولتين بجعل الجاعل ووضع الواضع فلو لم يكن مفهوم النقش الكتابي الذي هو محتاج في دلالته على الالفاظ الى جعل الجاعل عرضيا للاشخاص المخصوصة بل ذاتيا لها يكون ثبوته لها مجعولا بجعل الجاعل ووضع الواضع وهل هذا الا تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته وفيه ان كلامكم انما يتم لو قيل ان دلالة النقوش المخصوصة مجعولة بجعل وخصوصية النقوش مجعولة بجعل آخر ونحن نمنعه فلم لا يجوز ان يكون ثمة جعل واحد بان جعل الجاعل ووضع الواضع للنقوش خصوصية تدل على الالفاظ فيكون دلالة النقوش ح داخلة في خصوصية النقوش لا ان يكون الجعل لخصوصية النقوش علىحدة ولدلالتها على الالفاظ علىحدة حتى يلزم المجعولية الذاتية ولعل قول المحشي لان الظاهر آه اشارة الى هذا يعني ان الحكم على الكلي اي النقش الكتابي بانه عرضي للاشخاص الخارجية حكم ظاهري والا فالنظر الدقيق يحكم بجواز كونه ذاتيا لها وما قيل لدفع قول المحشي في المنهية من ان تخلل الجعل انما يمنع في الماهية الحقيقية فحسب ولانم ان النقوش الكتابية المخصوصة من الماهيات الحقيقية لم لا يجوز ان تكون من الماهيات الاعتبارية فلا شناعة لو لزم تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته فيها فمدفوع بما سبق من ان تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته محال مطلقا سواء كان في الماهية الحقيقية او الاعتبارية ثم اعلم ان مراد المحشي من قوله اجسام مخصوصة الماهيات تجوز والا فالنقوش ليست اجساما حقيقة **قوله** فيها وبهذا يظهر اه يعني بما قلت ان المفهوم الكلي اي النقش الدال عرضي للاشخاص الخارجية ليظهر جواب آخر للسوال الاول هو قوله فان قلت آه وهذا هو الظاهر فحاصله انا لانم ان الكلي الطبيعي داخل في الشخص

متحدان في الوجود الخارجي اذ النظر ان الكلي عرضي للاشخاص الخارجية لا ذاتي لها ولا يوجب محسوسية المعروض محسوسية العارض فلا تناقض في ان يكون الشخص محسوسا دون الكلي وقيل القول بان السوال الاول اشارة الى السوال المقدر المشار الى جوابه بقوله قد عرفت ان المراد بالمحسوس الخ بعيد كل البعد فلا يلتفت اليه وما اورده جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين المتاخرين كمال الملة والدين قدس سره على كلام المحشي في فرقه بين هذا الكلي بحسب الحصول الذهني في الفرد الذهني بانه بالذات وفي الفرد الخارجي بانه بالعرض فلا يصح الاشارة الحسية لعدمه في الخارج فيرجع محصل الكلام في الشق الثاني الى ابتنائه على نفي وجود هذا الكلي في الخارج وكان سوق كلامه على تقديم تسليم وجود الكلي في الخارج كما يصرح به قوله ولا شك الى قوله ليس محسوسا موجودا عند المشير والاقدم صحة الاشارة الحسية بناء على نفي وجود الكلي الطبيعي قد نبه عليه الشارح سابقا انتهى محصله ان كلام المحشي اولا مبني على تسليم وجود الكلي في الخارج فانكاره ثانيا مناقضة مدفوع بما افاده عمي قدوة المحققين المتاخرين قدس سره من ان بناء الجواب الاول على التنزل بانا وان سلمنا وجود الكلي الطبيعي في الخارج لكن لا نم الاشارة الحسية لعدم المحسوسية وبناء الجواب الثاني على سبيل التحقيق بان الوجود العرضي للشئ ليس موجودا له على التحقيق وان كان الاحسن في باب التعليم ان يقدم الجواب الحقيقي على التنزلي ولا يتوجه عليه ان مقصود المورد ان الكلام كان بعد تسليم وجود هذا الكلي وانكار المحسوسية ولو على التنزل والآن قد انكر وجود هذا الكلي لكونه من العرضيات فلم يتسق الكلام لانا نقول انه ليس مقصود المحقق قدس سره انكار وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليكون مناقضا بما سبق انما مقصوده ان الكلي عرضي للاشخاص الخارجية فلا يكون وجوده الا وجودا عرضيا والوجود العرضي للشئ ليس وجودا له حقيقة ليلزم من محسوسية المعروض محسوسيته فتامل **قوله** بل لا بالعرض ولا بالذات هذا اضراب عن قوله حاصل في الخارج بالعرض لا بالذات يعني انه ليس للكلي وجود عرضي ايضا حين الاشارة اليه لانه على هذا التقدير يكون آلة لملاحظة الاشخاص فيكون هي مشارة اليها حقيقة مع انها انما هي النقوش المخصوصة وهي لا تصلح ان تكون مشارة اليها كما سبق قال جدي واستاذ استاذي

اي موجودا لا عرضيا ١٢

كمال المحققين كمال الملة والدين قدس سره عدم كون هذا المفهوم آلة حين الاشارة اليه وعدم صلاحية
الفرد للاشارة لا ينفي الوجود العرضي لهذا الكلي في الخارج نعم يلزم انه ليس عرضيا صحيحا للاشارة الى
الفرد بجعله آلة لملاحظته وذلك لا يجدي انتهى لا يذهب عليك ان ليس غرض المحشي من نفي الوجود
العرضي للكلي بعينه حتى يتوجه عليه ما اورده المحقق قدس سره بل غرضه منه نفي كون مفهوم النقش
الكتابي مشارا اليه في الخارج وهو يحصل من بيانه وقيل في دفع كلام المحقق ان المحشي قصد بنفي الوجود
العرضي مبالغة فان الكلي لما لم يكن آلة لملاحظة ما تحته فكانه لم يتحد معه لا بالذات ولا بالعرض
قال الشارح فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات اي على جميع الاحتمالات السبع
سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده قال الفاضل اليزدي حمل التقديرات على كون
الديباجة قبل التصنيف او بعده يأباه صيغة الجمع وما اشتهر من اطلاق الجمع عند المنطقيين على
ما فوق الواحد فانما هو في تعاريف الفن كما صرحوا به قال الشارح ومن هٰهنا اي من عدم صحة اشارة
المصنفين الى كتبهم المصنفة الا من جهة ما حضر في ذهنهم من الالفاظ والمعاني وعدم صلاحية التسمية
اسامي الكتب بازاء المتشخص علمت ان اسامي الكتب اعلام اجناس لا يقال ان الشارح لم ينف الا ارادة
النقوش المعينة المشخصة آه دون غيرها فلم يثبت منه الا بطلان ان يكون اسامي الكتب موضوعة
بازائها دون غيرها من الالفاظ المشخصة او المعاني كلا وكليهما ليثبت منه المطلوب وهو كون اسامي
الكتب اعلام اجناس بناء على هذا موضوعة بازاء الالفاظ والمعاني المتعينين الغير المتشخصين لانا نقول ان ما
يدل على نفي ارادة النقوش المشخصة من انه يلزم على هذا ان لا يصح اطلاق اسامي الكتب على غير النقوش التي حضرت عند
المصنفين يدل على نفي غيرها من الالفاظ المشخصة والمعاني كلا وكليهما فنفي ارادة النقوش المشخصة يشعر بنفي ارادة
غيرها متشخصا للاشتراك في الدليل ثم لما اعترض السيد ابو الفتح على كلام الشارح بان ما ذكره انما يدل على
ان اسماء الكتب ليست من الاعلام الشخصية واما على انها من اعلام الاجناس فلا لجواز ان تكون
من اسماء الاجناس اشار المحشي الى دفعه بقوله تحقيقه آه ولما كان في هذا التحقيق اغلاق واجمال فلا بد لنا
بعد بيان معنى العلم واقسامه وتعريف اسم الجنس ان نوضح قوله وتحقيقه آه وفي ذيله نقرير الدفع ثم تحقيق

ما هو الحق في هذا المقام ليتجلى عليك حقيقة الحال وينكشف المرام فاستمع ان العلم عبارة عما وضع لشيء معين بحيث
لا يتناول بحسب تلك الوضع غيره فان كان الموضوع له المعين مشخصا فهو علم شخصي وان كان كليا اعتبر
فيه تميز زائد وهو كونه متعينا في الذهن وحاضرا فيه فعلم جنس كاسامة فانه قد تصور الواضع مفهوم
الاسد اعني الحيوان المفترس ثم وضع له باعتبار تعينه وحضوره في الذهن لفظ اسامة فمدلوله ومدلول
المعرف بلام الجنس واحد الا ان الاول يدل على التعين الذهني بنفسه والثاني بواسطة اللام والقول
بان علم الجنس موضوع للطبيعة المشخصة بالتشخص الذهني قول فاسد لا ينبغي ان يصغى اليه فانه على هذا
يلزم ان يكون اطلاق اسامة على الاسد الموجود في الخارج على سبيل التجوز لعدم وضعه له واختلفوا
في وضع اسم الجنس بعد اتفاقهم على انه لا يعتبر فيه التعين اصلا انه موضوع للطبيعة من حيث هي او للفرد
المنتشر مال الى الاول السيد السند واكثر اهل العربية والى الثاني ابن الحاجب وغيره وهذا الاختلاف
انما هو في اسم الجنس المنون ولا يخفى ما فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان ليس مقصد المصنفين حين تصنيفهم الا الذي
ما قد حضر في ذهنهم وهو الذي يكون مشارا اليه عند اشارتهم من الالفاظ والمعاني فلا يكون اسامي الكتب
ح موضوعة الا بازائه لان وضع الاسم انما يكون بازاء ما هو المقصد فالالفاظ المذكورة وكذلك المعاني
لما كانت واحدة فان اللفظ الصادر عن شخصين او المعنى القائم بذهن شخصين يعد في العرف لفظا
واحدا ومعنى واحدا وكذا الحال بالنظر الى الشخص الواحد بالقياس الى وقتين تكون متعينة في الذهن
ايضا لان الوحدة والتعين متساوقتان فلا يجوز ان يتخلف احدهما عن الآخر ثم يظهر بالتامل ان الالفاظ
والمعاني اعراض مختلفة بحسب التشخص باعتبار اختلاف محالها وهي الاذهان او وجود العرض
لما كان هو وجوده لمحله لا بد ان يختلف بحسب التشخص حسب اختلافه لانهما متساوقتان فلا يكون
التعين المعتبر في الالفاظ والمعاني المذكورة ح تعينا شخصيا بل غير شخصي فيكون اسامي الكتب
ح موضوعة بازاء الالفاظ والمعاني من حيث انها متعينة في ذهن المصنفين تعينا غير شخصي فتكون
اعلام اجناس فان علم الجنس عبارة عن الكلي اي الطبيعة من حيث انه متعين في الذهن لا اعلام
اشخاص كما توهمه البعض بناء على ان الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ المتعينة التي رتبها المصـ

او المعاني ككتاب ومجموعها بتلك الصفة وكل منهما متشخص البتة فيكون موضوعا بازائه فتكون اعلام
اشخاص فان المجموعات المذكورة لها تكثر بالنسبة الى اذهان المدركين فيكون كليات متشخصا
فما وقع في بعض نسخ الحاشية بدل قوله اعلام في قوله ليست من قبيل اعلام الاشخاص لفظ اسما
فالمراد منه الاعلام فان اطلاق الاسم على العلم شائع ذائع ولا اسماء اجناس سواء كان اسم الجنس
موضوعا للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر لان التعين لا يعتبر فيها وفي التعين معتبر وما وقع
في بعض نسخ الشرح بدل اعلام الاجناس اسماء الاجناس يكون المراد من الاسماء الاعلام بالوجه
الذي عرفته آنفا ثم لما يرد ان دخول لام التعريف على اسامي الكتب كما يقال الهداية صنفها
برهان الدين ابو الحسن علي ونحو ذلك يقتضي ان يكون اسماء الكتب اسماء اجناس لا اعلام
اجناس والا يلزم تعريف المعارف اجاب عنه المحشي بوجهين اشار الى الاول منهما بقوله وما وقع
في كلام المولدين يعني ان دخول لام التعريف على اسامي الكتب ليس في كلام الفصحاء بل في كلام
المولدين فلا يعبأ به والى الثاني بقوله فانها آه حاصله ان الذين يدخلون لام التعريف على
اسامي الكتب انما يدخلونه عليها من جهة اعتبارهم الاوصاف الاصلية فيها فلا يلزم من دخولها
عليها تعريف المعارف او على هذا الاعتبار لم يعتبر علميتها انتهى توضيح تحقيق المحشي فتقرير دفع اعتراض
المعترض ان حكم الشارح بكون اسامي الكتب اعلام اجناس دون اسماء الاجناس انما هو بسبب مقدمة
مطوية لم يذكرها لظهورها وهي ما بينه المحشي في تحقيقه وهي ان الالفاظ والمعاني التي وضع بازائها
المصنفون اسامي الكتب متعينة تعينا غير شخصي فظهر انه على هذا لا يجوز ان تكون اسماء اجناس
واعترض جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس سره على تحقيق المحشي
بقوله لا يخفى انه لا يفي هذا البيان لاعتبار التعين في مسميات هذه الالفاظ الا ترى ان الطبيعة
من حيث هي الموضوعة بازائها اسماء الاجناس اذا وجدت بوجودين ذهنيين او خارجيين
يقال لكل واحد منهما انه تلك الطبيعة ومصداقها فرد منها بل عينها وهذا في الحقيقة هو الوحدة بالمعنى الا انه
الاشتراك في كلي عام ولا يفيد اعتبار التعين في مفهوم اللفظ والسر فيه ان لكل حقيقة شخصية او نوعية او جنسية

تعينا ذاتيا وبالمراد به نحو تحصله الخاص وذاتياته وبه يحمل على نفسها وعلى افرادها ويباين ما يغايرها لا يحمل على
غيرها كالانسان مثلا فانه في نفسه اذا اعتبر بلا تعين زائد فهذا بذاته يحمل على زيد ولا يحمل على فرس
وغيره مع انه اسم جنس لا علم جنس والمعتبر في اعلام الاجناس هو التعين الزائد حتى اذا اعتبر مع
الطبيعة كان تقييدا لها والتعين الذاتي بخلاف ذلك على ان العلمية الجنسية ضرورية تقديرية
كالعدل التقديري عندهم كما في اسامة ولا ضرورة آه وما قال ان دخول اللام عليها في كلام
المولدين فمبني على الغفلة كيف وقد وقع في الكلام القديم مكتوبا عندهم في التورية والانجيل
انتهى اعلم ان قول المحقق قدس سره مشتمل على اعتراضات اربع فلا بد لنا ان نبين كل واحد
واحد منها على حدة على حدة تنويرا لقلوب الشائقين وتنشيطا لاذهان الناظرين فاعلم ان
قول المحقق قدس سره لا يخفى الى قوله بل عينها اعتراض بالنقض على قول المحشي ان التعين معتبر في
مسميات آه حاصله ان عدم وضع له اسماء الكتب من الالفاظ والمعاني واحد الوكان موجبا
لكون اسامي الكتب اعلام اجناس لوجب ان يكون اسماء الاجناس كلها اعلام اجناس
فان ما وضعت له اسماء الاجناس كالانسان اعني الطبيعة من حيث هي ايض يعد في العرف العام
واحدا فانها اذا وجدت بوجودين ذهنيين كذهني زيد وعمرو او بوجودين خارجيين كوجود زيد
وعمرو يقال لوجود كل منهما في العرف انه عين تلك الطبيعة فهي واحدة فيهما وقوله قدس سره
وهذا في الحقيقة آه اعتراض ثان بالحل على قوله فالتعين آه تقريره ان ماذكرتم في الدليل انما
يدل على اعتبار وحدة المحمول اي اللفظ والمعنى فان اللفظ محمول على كل فرد من افراده سواء وجد
في ذهن زيد او بكر او وجد في ذهن واحد في وقتين وكذا الحال في المعنى فانه محمول على كل فرد من
افراده ايض والوحدة الكذائية لا تفيد الا اشتراك افراد الموضوع في كلي واحد بالعموم دون التعين الذي
هو ماخوذ عندهم في علم الجنس حتى يكون هذا التعين معتبرا في مفهوم اللفظ عند وضعه للطبيعة بناء
على مساوقة الوحدة للتعين فاعتبارها في شئ يوجب اعتباره فيه لان التعين نوعان ذاتي وهو
ان يكون الشئ بالنظر الى ذاته ممتازا عن جميع اغياره وزائد وهو اعتبار كون الشئ متعينا في الذهن

وحاضرا فيه وهذا هو المعتبر في علم الجنس بان يكون قيدا في اللحاظ عند وضع الواضع للطبيعة التي هي
موضوعة لها اللفظ دون الاول والا يلزم ان يكون اسماء الاجناس اعلام اجناس لانه يوجد فيها
ايض والوحدة الكذائية لما كانت ذاتية فلا تساوق الا التعين الذاتي لا التعين الزائد الذي
هو معتبر في علم الجنس فكيف يكون اسماء الكتب من قبيل اعلام الاجناس على انا لو سلمنا ان
الوحدة الكذائية مساوقة للتعين الزائد لكنا لا نم انه قيد لطبيعة الالفاظ والمعاني حين تسمية اسامي
الكتب بازائها حتى يكون اسماء الكتب اعلام اجناس **قوله** قدس سره على ان العلمية الجنسية آه اعتراض
ثالث حاصله انهم انما يرتكبون العلمية الجنسية لضرورة داعية اليها لكون اللفظ غير منصرف في استعمالهم
مع عدم تحقق السببين من اسبابه فيه ووقوعه مبتدأ مع عدم التخصيص وموصوفا بالمعرفة وذا حال مثل
اسامة كما ارتكبوا القول بالعدل التقديري لضرورة داعية اليه في لفظ يستعمل في محاوراتهم على
طريقة غير المنصرف ولم يجدوا فيه الا سببا واحدا فلو لم يرتكب فيه يلزم كون ذلك اللفظ غير منصرف
بلا تحقق سببين من اسباب منع الصرف ولا ضرورة لنا في ارتكاب العلمية الجنسية في اسامي الكتب
قوله وما قال ان دخول اللام آه اعتراض رابع على قول المحشي وما وقع في كلام المولدين
آه وتقريره غني عن الشرح والقول بان الكلام في الكتب المصنفة من العباد لا ينبغي ان يصغى اليه
لان الدليل الذي اورده على كون اسماء الكتب اعلام اجناس ان تم لدل عليه مط سواء كان الكتاب
من الكتب المصنفة من العباد او من الكتب السماوية على ان الحكم على الاطلاق بكون دخول اللام
في الكتب المصنفة من العباد من صنعة المولدين ايض غير صحيح لان كثيرا من فصحاء العرب يدخلون
اللام عليها ايض وههنا اعتراض خامس يرد على قول المحشي فانها في الاصل اوصاف آه تقريره
انه لا حاجة الى ارتكاب هذا التكلف لدفع ما يرد على كون اسامي الكتب اعلام اجناس حين
دخول اللام عليها من لزوم تعريف المعارف لان اللام الداخلة على اسامي الكتب ليست
للتعريف على ان ما ذكرتم لا ينتهض في جميع اسامي الكتب لانه ربما لا يكون لاسامي الكتب دلالة
على المعنى الوصفي ثم اعلم ان الحق ان اسامي الكتب من قبيل اسماء الاجناس يعني انها موضوعة

للطبيعة من حيث هي هي فان مناط الجزئية الذهنية والكلية عدمها ومن البين ان مسميات الكتاب الذهنية فيها التكثر افرادها بالنظر الى الاذهان فلا يكون الاسماء الموضوعة بازائها الا اسماء الاجناس دون اعلام الاجناس لعدم تحقق ما هو شرطها ويدل على كونها اسماء اجناس انها لا تقع مبتداء ذات حال وغيرها من احكام المعارف كما هو شان سائر اسماء الاجناس **قال** الشارح اى هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب آه اعلم انه لما كان حمل غاية تهذيب الكلام على الكتاب المشار اليه بهذا بحسب النظم فاسداً لان هذا الحمل حمل بالمواطاة وفيه يجب ان يكون المحمول متحدا مع الموضوع في الوجود مع ان الكتاب ليس متحدا مع غاية تهذيب الكلام اتحادا اكثر حاول الشارح الى اصلاح الحمل بارجاعه الى محامل صحيحة صرح باحدها بقوله هذا الكتاب مهذب غاية التهذيب واشار الى بواقيها بقوله وتوجيه الاول لا يخفى فان التوجيه عبارة عن صرف الكلام الفاسد بظاهره الى محمل صحيح وبينها المحشي ثم اراد الشارح من الاول في قوله وتوجيه الاول آه ما هو المفهوم ضمنا من قوله الاول اى هذا الكتاب آه من ان المقصود توصيف الكتاب لا ما هو المذكور صراحة اعني قوله هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب فانه مجاز بالحذف فقط اوادعى بقوله هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب الى جميع المحامل بان يكون قوله هذا بيانا لحاصل المعنى لا بيانا لوجه الاعراب كما في الاحتمال الاول فيكون ازدياد الشارح قوله وتوجيه الاول لا يخفى ح تنبيها للغافل عن محامل الصحة ويصح ان يراد من الاول المذكور ما هو المفهوم ضمنا او ما هو مصرح في كلامه وظاهر كلام المحشي يدل على حمل عبارة الشارح على الاحتمال الثاني ولم يلتفت الشارح لاصلاح الحمل المذكور بان المراد من الغاية الثمرة وحملها على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا صحيح بلا مرية فانه يصح ان يقال ان هذا الكتاب ثمرة تهذيب الكلام لان فيه تكلفا كما لا يخفى على الذكي المتوقد **قوله** مجاز في النسبة مبالغة وهو ابلغ من سائر التوجيهات مني تلامرة **قوله** بان يحذف الخبر وهو لفظ مهذب او لفظ ذو فيحذف الخبر واقيم ما بعده مقامه فعلى التقدير الاول يكون تقدير الكلام هذا الكتاب مهذب غاية تهذيب الكلام وعلى الثاني هذا الكتاب ذو غاية تهذيب الكلام وعلى كلا التقديرين لا يدان يقدر ان اللام

فی لفظ التهذیب الذی وقع فی قول المحشی عوض عن المضاف الیه الا لم یکونا توجیهین لحمل غایة
تهذیب الکلام علی الکتاب المشار الیه بلفظ ہذا لانه لیس فیهما ذکر الکلام و التفسیر الاول منهما هو الوجه
الذی صرح الشارح بقوله ہذا الکتاب کلام مهذب غایة التهذیب لا فرق بینهما الا من جهة ان المحشی
جعل لفظ المهذب فقط خبر الکتاب بخلاف الشارح فانه جعل مجموع کلام مهذب خبر اله فحذف الموصوف
والصفة و اقیم ما بعدهما مقامهما وہذا علی الاحتمال الاول دون الثانی فانه علی ہذا یکون قول الشارح
بیانا لحاصل جمیع المحاصل **قوله** او مجاز فی الطرف بان یکون التهذیب الذی هو طرف الجملة بمعنی اسم
المفعول فیکون التقدیر ہذا غایة الکلام المهذب ویکون ح اضافة التهذیب الی الکلام من قبیل
اضافة جرد قطیفة **قوله** واما الثانی فهو کما تراه ای کیف اعلم ان نسخ الشرح مختلفة وقع فی بعضها
والثانی النسب کما تراه وفی بعضها والثانی کما تراه وقول المحشی واما الثانی فهو کما تراه یدل علی
انه اختار المحشی النسخة الاخیرة فاشار بهذا مع ایراد الدلیل علیه بقوله لا بد فیه من المجاز آه الی رد ما اختاره
السید ابو الفتح من النسخة الاولی حیث قال ذیل ہذه النسخة ای النسب بحسب اللفظ لان توجیه الاظهر
وهو حذف المضاف و توجیه الاول ظ وهو ان التهذیب بمعنی المهذب من قبیل اضافة جرد قطیفة ای
غایة الکلام المهذب وحاصله کلام مهذب انتهی بان فی الثانی یلزم حذف المبتدأ الذی هو صدر الکلام
من غیر ضرورة داعیة الیه وهو مستقبح عندهم فکیف یکون توجیه الاظهر لیکون النسب بخلاف الاول فان توجیهه
اظهر حیث لا یلزم فیه قباحة و اضافة الصفة الی الموصوف جائز عند محققی النحاة وفیه ان ہذا انما یتم
لو ثبت من النحو ان حذف الخبر اولی من حذف المبتدأ القائم مقامه ما اضیف الیه وهو ہو لفظ ہذا مع
انه لم یثبت بعد **قوله** واما تجویز ان یکون المراد آه ہذا جواب لما یرد من انا لا نم ان فی الثانی
لا بد من المجاز بالحذف لیلزم منه المفسدة فیه من حذف المبتدأ الذی هو صدر الکلام من غیر ضرورة
داعیة الیه لم لا یجوز ان یکون المراد باسم الاشارة تصنیف الکتاب فیکون المعنی تصنیف الکتاب
غایة تهذیب الکلام بان ارادة التصنیف من اسم الاشارة بعید فان الاشارة انما یکون الی ما هو
مخصص المشیر و هو لیس الا الکتاب دون التصنیف فانه وسیلة الی تدوینه وما قیل علیه فی وجه البعد

ان المشار الیه لابد ان یکون من الموجودات الخارجیة المحسوسة والتصنیف لیس کذلک فان معناه المصدری
انتزاعی اعتباری لیس موجودا خارجیا محسوسا فلا یصلح ان یکون مشارا الیه للفظ ہذا فضلا عما افاده
۵ قدوة المحققین و رئیس العلماء المتبحرین من ان الانتزاعیة لا یمنع ان یکون المنتزع عنه مشارا الیه للفظ
ہذا فان الاشارة الیه جائزة بتنزیل غیر المحسوس مقام المحسوس الا ان ہہنا ۶ کلام وذلک انه قال
بان الکتاب وان کان غیر محسوس فی الخارج لکنه موجود فی الذہن البتة ولیس من الانتزاعیات
الاعتباریات کالتصنیف فجعل الانتزاعی الاعتباری مقام المحسوس بعید من جعل الموجود فی الذہن مقامه
قوله والاول ای ان یکون المقصود توصیف الکتاب کما اشار الیه الشارح باولویته بقوله لا یخفی اولی وجه
الاشارة ان لفظ لا یخفی یستعمل فی ما کان ظاهرا بینا وما یکون کذلک یکون اولی مما ہو بخلافه فالاول
الذی لا ریب فی ظهوریته یکون رح اولی من الثانی الذی ہو خفی ثم لا یخفی ما فیه فان الاولویة انما
تطلق فیما یصح طرفه المقابل ایضا لکن لا علی وجه الانسبیة مع انه من البین انه لا یصح الثانی فانه علی ہذا
یلزم ان یکون غایة تہذیب الکلام الذی ہو معنی مصدری محمول علی التصنیف فیکون التصنیف
من حصص غایة تہذیب الکلام لان المعنی المصدری انما یحمل علی حصصه عند المحشی مع انه لا ریب فی
ان التصنیف لیس حصة لغایة تہذیب الکلام الا ان یقال ان المحشی قد بنی کلامه ہ علی ما ہو المشہور
عندہم من عدم تخصیص حمل المعنی المصدری علی حصصه لا علی رایه **قوله** لان الشائع فی ہذا المقام
توصیف الکتاب لا توصیف تصنیفه فان التصنیف وسیلة الی تحصیل ما ہو المقصود وتعریف المقصود
اولی من تعریف الوسیلة فلا یرد ان الظاہر من المصنف المادح ان یمدح علی فعله وما ہو ہ الا التصنیف
دون الکتاب **قوله** الظرف ان کان آه لابد لنا ان نوضح کلام المحشی لینکشف قول الشارح والظرفیة
تجوزیة تشبیها آه باتم وجه فاعلم ان قول المصنف غایة تہذیب الکلام لا یخلو اما ان یحمل علی التوصیف
او التسمیة وعلی الاول لو قیل ان قوله فی تحریر المنطق والکلام متعلق بالتہذیب یکون ظرف
لغو والمستتبع یکون بینهما النسبة العموم من وجه بحسب الصدق ای الحمل لانهما قد اجتمعا فی ہذا الکتاب
فیحمل احدہما علی الآخر وقد یصدق الاول بدون الثانی کما فی کتاب یکون مہذبا من غیر ہذین الفنین

۵ مولانا محمد حسن رح ۱۲

۶ المولوی مولانا محمد یمین رح ۱۲

كالشافية وقد يكون بالعكس كما في كتاب يكون محررا في المنطق والكلام من غير تهذيب اليه اشار بقوله الظرف
ان كان متعلقا بغاية تهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه في الصدق ولو قيل انه متعلق بمحذوف و
كالحاصل يكون ظرفا مستقرا وعلى الثاني يكون ظرفا مستقرا ايضا لا لغوا كما لا يخفى على المتامل وعلى هذين
التقديرين لا يكون المراد من الحاصل الا الحصول الخاص الذي يتحقق في ضمن هذا الكتاب فيكون
المظروف ح حقيقة هو هذا الكتاب والنسبة بينه وبين تحرير المنطق والكلام نسبة العموم مطلقا بحسب
التحقق لا الصدق اي بحسب الوقوع لا الحمل لان تحرير المنطق والكلام عام شامل لهذا الكتاب ولغيره
وغير محمول عليه اليهما اشار **بقوله** وان كان مستقرا فالعموم عموم مطلقا بحسب التحقق وتقرير كلام
المحشي بالنمط الذي قررناه اولى مما قرره بعض الافاضل من انه ان حمل قوله تهذيب الكلام على الوصف
فالظرف متعلق به وبينه وبين التحرير عموم وخصوص من وجه في الصدق وان حمل على التسمية فلا يصح
ان يتعلق الظرف به فكان مستقرا فانه ينبغي على هذا التقرير شق آخر وهو ان يكون تحرير المنطق والكلام
ظرفا مستقرا على تقدير ان يحمل غاية تهذيب الكلام على التوصيف اذا عرفت هذا فنقول ان حاصل كلام
المحشي ان قول المص في تحرير المنطق والكلام الذي هو مدخول كلمة في الموضوعة للظرف مما لم يصلح ان يكون
ظرفا حقيقيا للتهذيب والكتاب لان الظرف الحقيقي يتنوع على نوعين مكاني وزماني وتحرير المنطق
والكلام ليس منهما لا جرم ان يكون ظرفا مجازيا ولما وجب للتجوز من العلاقة بالمعنى الحقيقي بينهما
اشار بقوله تشبيها آه يعني انما حمل على التجوز لوجود نوع من علاقات التجوز وهي علاقة التشبيه بان شبه
الشمول العمومي الذي هو من جانب تحرير المنطق والكلام بالشمول الظرفي فان الظرف كما يكون
شاملا للمظروف ومحيطا به كذلك تحرير المنطق والكلام ايضا عام وشامل ومحيط لتهذيب الكلام سواء كانت العمومية
عمومية مطلقة او من وجه فاستعير في الموضوعة للشمول الظرفي للشمول العمومي لا يقال انه لو اريد من
الكلام في قول المص غاية تهذيب الكلام الالفاظ يكون الالفاظ حقيقة مظروفة وتحرير المنطق والكلام
اللذين هما عبارتان عن المعاني ظرفا لها مع ان ما هو المشهور بينهم من ان الالفاظ قوالب للمعاني
يدل على كون الالفاظ ظرفا والمعاني مظروفا فيكون كل منهما مظروفا للآخر وظرفا له وهذا كما ترى

لا نا نقول لا نجد ورغبة اذ طرقية كل منهما للآخر بجهة مختلفة اما الالفاظ فمن جهة ان المعاني توجد منها
وتزيد بزيادتها وتنقص بالنقصان فكان الالفاظ قوالب يصب فيها المعاني بقدرها واما المعاني
فمن جهة ان الالفاظ مسوقة لبيان المعاني التي قد تحصل بغير الالفاظ من الكتابة والاشارة فكانت
المعاني شاملة للالفاظ ولذا اصح ان يقال ان اللفظ في المعنى كما يصح من الجهة الاولى ان يقال
ان المعنى في اللفظ ولا يخفى ما في كلام المحشي من النظر بوجوه اما اولا فبان حكمه على تقدير كون تحرير
المنطق والكلام ظرف لغوبان بين الظرف والمظروف نسبة العموم والخصوص من وجه بحسب
الصدق تحكم بحت لان الصدق اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكل منهما لا يخلو عن
الخلل اما الاول فبانه ان اريد من التهذيب والتحرير معناهما المصدريان او بالتحرير معناه المصدري
وبالتهذيب المهذب بالفتح فظ انه لا يصح الحمل بينهما بهذا الحمل لان صدق المعنى المصدري مواطاة عند
المحشي انما يكون على ما كان ذاتيا له ومن المعلوم ان تحرير المنطق والكلام ليس ذاتيا للتهذيب والمهذب
والا لما تحقق بينهما نسبة العموم من وجه فان بين الذاتية ونسبة العموم من وجه منافات اذ الذاتية
تقتضي اللزوم ونسبة العموم من وجه الانفكاك وان اريد بالتهذيب معناه المصدري وبالتحرير المحرر
مجازا فالحمل ايض ليس بصحيح لانه من البين ان التهذيب ليس بمحرر وان اريد بهما المحرر والمهذب فالحمل
وان كان بينهما صحيحا لكنه يوجب ان يكون التحرير بهذا المعنى محمول على الكتاب ايض لان الكتاب
ما كان مهذبا والمهذب محرر لا بد ان يصدق المحرر ايض على الكتاب فيكون بين الكتاب والتحرير بهذا
المعنى نسبة العموم والخصوص بحسب الصدق البتة فلم يستقم قول المحشي وان كان مستقرا فالعموم مطلق
مط في التحقيق واما الثاني فبانه على هذا ايض لا يستقيم قول المحشي وان كان مستقرا لانه يصح ان يقال
على تقدير الاستقرار الكتاب في تحرير المنطق والكلام فيكون نسبة العموم بينهما بحسب الصدق ايض
ويمكن الجواب عنه بان المحشي هو جه لكلام الشارح على مذهبه ومذهب القوم من ان حمل المصدر على شيء
ليس منوطا على ان يكون ذاتيا له لا على مذهبه فلا شناعة في حمل التحرير بالمعنى المصدري على التهذيب
بالمعنى المصدري او بمعنى المهذب فهذا جواب باختيار ترديد في الشق الاول للترديد الاول واما

ثانیا فبان المراد بالتحریر معناہ الاصطلاحی لا اللغوی لانہ لا یصح ان یقع ظرفا لا للتہذیب او الکتاب کما یجی و التہذیب مساو لہ کما صرح بہ الفاضل الیزدی فی شرح خطبۃ الشرح لکن لما اضیف التحریر الی المنطق والکلام صار النسبۃ بینہ وبین التہذیب عموما وخصوصا مطلقا لان احد المتساویین اذا قید بقید یصدق علیہ المتساوی الآخر البتۃ من غیر عکس فیکون التہذیب اعم مطلقا بحسب الصدق من تحریر المنطق والکلام لا من وجہ فہذا النظر نظر آخر فی الواقع علی ما وقع فی الدلیل من قولہ وقد یکون بالعکس آہ واما ثالثا فبانہ علی تقدیر ابقاء غایۃ تہذیب الکلام علی معناہ المصدری والقول بان تحریر المنطق والکلام ظرف مستقر لا ضرورۃ لنا الی ان نجعل الجار المقدر خبرا بعد خبر لقولہ ہذا المشار بہ الی الکتاب لیکون الکتاب مظروفا حقیقۃ ویلزم منہ لو النسبۃ بینہما نسبۃ العموم مطلقا بحسب التحقق لجواز ان یکون صفۃ للتہذیب فیکون المعنی ہذا غایۃ تہذیب الکلام الحاصل فی تحریر المنطق والکلام او حالا عنہ فیکون المعنی ہذا غایۃ تہذیب الکلام حاصلا فی تحریر المنطق والکلام فالمظروف علی کلا التقدیرین لیس الا التہذیب لا الکتاب ولیس النسبۃ بین التہذیب وتحریر المنطق والکلام الا العموم من وجہ بحسب الصدق کما اعترف بہ ہو ایضا فلم یستقم قول المحشی وان کان مستقرا آہ قال الشارح ای ہذا مقرب آہ لما یرد علی قول المص وتقریب المرام انہ باعتبار عطفہ علی التہذیب یکون مضافا الیہ للغایۃ التی ہو محمول علی الکتاب المشار الیہ بلفظ ہذا ویلزم منہ ان یحمل غایۃ تقریب المرام علی ہذا مع ان ہذا الحمل بظاہرہ فاسد بالبیان الذی مر فی غایۃ تہذیب الکلام دفعہ الشارح بوجہین اما اولا فبالتاویل الی المجاز بالحذف بان یقال انہ کانت العبارۃ فی الاصل ہذا مقرب غایۃ التقریب فحذف مقرب واقیم ما بعدہ مقامہ واما ثانیا فبانا لا نسلم ان التقریب معطوف علی التہذیب لیلزم منہ الخلل المذکور لانہ یحتمل ان یکون معطوفا علی التحریر فیکون العبارۃ فی التقدیر ہکذا ہذا غایۃ تہذیب الکلام فی تقریب المقاصد آہ فان قلت ہہنا احتمال آخر وہو ان یعطف تقریب المرام علی الغایۃ فلم ترک الشارح ذکرہ قلت لما یحصل فی عطف التقریب علی التہذیب والتحریر زیادۃ مدح الکتاب

دون عطفه على الغاية اذ يكون تقدير النظم على الاولين هذا غاية تقريب المرام او هذا غاية تهذيب
الكلام في تقريب المرام وعلى الثالث هذا التقريب المرام وذكر الشارح الاحتمالين الاولين دون
الآخر لان هذا المقام مقام المدح للكتاب فينبغي ان يحمل النظم على الاحتمال الذي يفهم منه مدح
كثيرا دون غيره **قوله** وحاصل المعنى هذا مقرب آه جواب لما يرد على الشارح من ان الايراد المذكور
الوارد على قول المص وتقريب المرام كما يمكن دفعه بتاويله الى المجاز بالحذف بان يقال ان لفظ
مقربة محذوف كذلك يمكن دفعه بالطرق الاخر المذكورة في تهذيب الكلام بان يكون مجازا
عقليا بان يحمل غاية تقريب المرام على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا على نهج المبالغة كزيد عدل او
مجازا بالحذف لفظ ذي فيكون التقدير هذا الكتاب ذو غاية تقريب المرام او مجازا لغويا
وهو المجاز في الطرف بان يكون التقريب بمعنى المقرب فيكون المعنى هذا الكتاب غاية المقرب
الى المرام فما وجه ذكر الشارح الطريق الاول دون الطرق الاخر وتقرير الدفع ان قول الشارح هذا مقرب
غاية التقريب للمرام ذكر لحاصل المعنى على جميع الطرق فذكره يشعر لذكر جميع الطرق لا لبيان
لوجه الاعراب حتى يلزم عليه ما ذكره **قوله** واما تقدير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية
تقريب المرام فبعيد كما مر في تهذيب الكلام من ان فيه حذف المبتدأ او صدر الكلام من غير ضرورة
داعية اليه وانما لم يذكر الشارح هذا الاحتمال اعتمادا على الفطرة الوقادة بالمقايسة على ما ذكره
في تهذيب الكلام ولهذا لم يذكر المحشي احتمال ان يكون المراد باسم الاشارة التصنيف فيكون
المعنى تصنيف الكتاب غاية تقريب المرام **قوله** والظاهر من التقريب آه حاصله انه لو عطف
التقريب على التهذيب يكون الظاهر من التقريب معناه اللغوي وهو الذي يعبر عنه في
الفارسية نزديك كردن لا معناه الاصطلاحي وهو جعل الاسباب موافقة للمطلوب كيف لو كان
كذلك لاورد المص لفظ التقريب فقط بدون اضافته الى المرام لان الشائع المستعمل في بيان
معناه الاصطلاحي لفظ التقريب لا مع اضافته الى المرام على ان التقريب صفة للدليل
فكيف يحمل على هذا الكتاب الذي اكثر مسائله غير مدللة ولا يمكن اقامة الدليل على ما ادعى المحشي آه

بان المرام داخل فی مفهوم التقریب فلو ارید منہ معناہ الاصطلاحی یلزم اضافۃ الکل الی التقریب
الی الجزء ای المرام لان للقائل ان یقول ان الاضافۃ مبنیۃ علی التجرید ای تجرید التقریب عن
اعتبار المرام فی مفہومہ فلم یلزم ح من اضافتہ الیہ اضافۃ الکل الی الجزء قال الفاضل الیزدی
ان قیل ان مقرب المعانی الی الافہام بعینہ الکلام بل المتکلم فلا یصح حمل التقریب علی المعنی اللغوی
ایض فی الاحتمال الاول واحتمال التجوز مشترک قلت نعم لکن التجوز فی اللغوی اقرب فان
اللفظ آلۃ لتقریب المعانی الی الافہام فنسب الفعل الیہ کما ینسب القطع الی السیف بخلاف المعنی
العرفی فان تطبیق الدلیل علی المدعی لا یتصور بدون اللفظ راسا قولہ ومع المناسب الی آخر
بالمعنی الاصطلاحی لان آہ توضیحہ انہ علی تقدیر عطف التقریب علی التحریر یکون تقریب المرام
مثل تحریر المنطق والکلام ظرفا للکتاب او التہذیب وعلی کل تقدیر لا یناسب لظرفیتہ
التقریب الا معناہ الاصطلاحی لان معناہ اللغوی لازم للاخبار ای مسائل الکتاب فاذا
وجدت تلک المسائل وجد تقریب المرام ایض وہذا اذا قرئ الاخبار فی قولہ لازم الاخبار بالفتح
واما اذا قرئ بالکسر یکون الحاصل ان المعنی اللغوی للتقریب لازم للاخبار یکون الکلام
اذ عدم مقربیۃ الکلام للمرام لا یکون الا من جہۃ ان فیہ فساد الاجل عدم رعایۃ القوانین العربیۃ
بزیادۃ المخالات او ترک ما یجب ذکرہ وکل ذلک یوجب عدم التہذیبیۃ وہف واذا کان
کک یکون لازما لتہذیب الکلام الذی ہو مخبر بہ ایض لان لزوم شئ للاخبار انما یکون اذا
کان لازما للمخبر بہ ومنہ یلزم ان یکون لازما للکتاب ایض لان التقریب لازم لتہذیب الکلام
وہو لازم للکتاب اذ لازم اللازم للشئ لازم لہ ولازم الشئ لا یصلح ان یقع ظرفا لہ اذ بینہما
منافات فان اللازم یکون مساویا للملزوم او اعم منہ والظرف لا یکون کک بل یکون قیدا
مخصصا للمظروف علی انہ یلزم مجعولیتہ ذاتیۃ کما قال جدی واستاذی کمال الملۃ والدین
قدس سرہ من ان سوق الکلام فی ہذا المقام یشیر الی ان المص جعل الکتاب مہذبا فی تحریر المنطق
والکلام فلو عطف التقریب علی التحریر صار المعنی علی طبق ہذا السوق جعل المص مہذبا فی التقریب

الى الافهام ولا يصح تخلل الجعل بين الملزوم ولازمه الظرف وان صح مجعوليته فيهما ليس بلازم لامط انتهى ووجه السوق ان المقام مقام مدح المص كتابه وليس هذا الا من جهة جعله مذيلا في تقريب المرام وقوله جعلته تبصرة شاهدة عليه فلفظ الجعل وان لم يكن مذكورا آه صريحا لكنه يفهم ضمنا وهو يكفي للمجعولية الذاتية فاندفع ما قد يتوهم من ان لزوم المجعولية الذاتية على تقدير ارادة المعنى اللغوي من التقريب حين عطفه على التحرير متم اذ ليس لفظ الجعل آه مذكورا فان قيل ان الدليل الذي اورده المستدل اولا يدل على عدم صحة ارادة المعنى اللغوي للتقريب فينبغي للمحشي ان يقول بدل قوله لا يناسب لا يجوز نقول ان ابتناء الدليل على كون الظرف للتخصيص وهو مما لم يجب لان فائدة الظرف لا تنحصر فيه لم لا يجوز لجواز ان يكون ايراد الظرف آه لفائدة اخرى سوى التخصيص م قال لا يناسب بناء على قاعدة الاغلبية من وقوع الظرف للتخصيص و بعد يبقى في كلام المحشي خلل من ان الشائع في تفسير المعنى الاصطلاحي التقريب لا تقريب المرام كما صرح به هو ايض فتامل قوله كما ان التحرير اللغوي لا يجوز ان يقع ظرفا للكتاب او للتهذيب لان التحرير اللغوي عبارة عما يعبر عنه في الفارسية بنوشتن ومن المعلوم انه ليس صفة الا للنقوش ودونهما فكيف يصح ان يقع ظرفا لهما قوله فان التقريب الى الافهام يكاد ان يكون لازما للاخبار دليل لقوله لا يناسب آه وانما اورد لفظ يكاد اشعارا بان اللزوم المذكور غير موثوق به فان الدليل الذي اورده لاثباته مخدوش عند المجادل فتامل قوله ولعل الوجه في اختيار الاحتمال الاول آه هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه ما الوجه في اختيار الشم عطف التقريب على التهذيب دون عطفه على التحرير حيث قدم الاول على الثاني ولم يقل في الاول لفظ يحتمل الدال على المرجوحية وقال في الثاني لفظ يحتمل وتقرير الدفع ان التحرير الاصطلاحي الذي هو عبارة عن كون الكلام بحيث يكون خاليا عن الحشو والتطويل ويحتوي على ما ينبغي في افادة المقصد شامل للتقريب الاصطلاحي الذي هو عبارة عن سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب لان الدليل الكذائي من جنس ما ينبغي لافادة المقصد والمطلوب اذا كان نظريا كالمسائل المدونة في العلوم

بدون العكس فان التقريب يتحقق فيما اذا كان تبيين الدليل الذي يوصل الى المطلوب على طريق
الحشو والتطويل فيكون التحرير خاصا والتقريب عاما فاذا عطف التقريب على التحرير
يكون ذكره لغوا لان ذكر الخاص مغن عن ذكر العام بخلاف عطفه على التهذيب فان التهذيب
غير شامل له حتى يكون ذكره بعده لغوا وهذا هو حاصل ما اورده جدي واستاذ استاذي كمال الملة
والدين قدس سره لاثبات شمولية التحرير الاصطلاحي للتقريب الاصطلاحي بقوله وذلك لان
تبيين المسائل تقتضي جعلها مثبتة مدللة فيشمل التقريب الاصطلاحي بخلاف كون الكلام
مهذبا فانه لا يقتضي ربط الدلائل بها انتهى ولا يوسوسك الوهم بانا لا نم ان التحرير بالمعنى الاصطلاحي
شامل للتقريب الاصطلاحي شمول الخاص للعام لان التحرير قد يكون بالنظر الى الدليل وقد يكون
بالنظر الى المدعي وقد يكون بالقياس الى كليهما والتقريب لا يكون الا بالنظر الى مجموع المدعي
والدليل فيكون التقريب خاصا والتحرير عاما فلا يلزم اللغوية في ذكر التقريب بعد التحرير لان
الكلام ليس في مطلق التحرير بل في التحرير الخاص اي تحرير المنطق والكلام ولا شك ان هذا
التحرير لا يكون الا بالنظر الى المسائل المورودة فيهما وتلك المسائل لا تكون الا نظرية فلا بد ان يذكر
دلائلها ايضا والا لم يتحقق التحرير فهذا التحرير لا يكون الا بالنظر الى مجموع المدعي والدليل لا بالنظر
الى المدعي فقط فيكون التقريب عاما من التحرير بلا مرية فان قلت وقوع تقريب المرام بعد تحرير
المنطق والكلام لوجب لغويته بناء على شمول التحرير له سواء عطف على التحرير او التهذيب فلا وجه
لتخصيص اللغوية على تقدير كونه معطوفا على التحرير قلت ان منشأ لغوية ذكر التقريب بعد التحرير لما
لم يكن الا ان التحرير بالمعنى الاصطلاحي شامل للتقريب الاصطلاحي فلا يلزم اللغوية الا لو لوحظ التحرير حين لحاظ التقريب
وهو انما يكون لو عطف التقريب على التحرير فان ملاحظة المعطوف عليه عند ما عطف عليه ضرورية دون ما اذا عطف
على التهذيب فان التحرير وان كان قيدا له لكن لا يلزم ملاحظة قيد من قيود المعطوف عليه عند ما عطف عليه فهذا هو وجه
التخصيص بلزوم لغوية ذكر التقريب بعد التحرير على تقدير كونه معطوفا عليه دون ما اذا عطف على التهذيب ثم اعلم
ان المحشي اشار بقوله فان التحرير الاصطلاحي اه الى رد ما قاله السيد ابو الفتح من ان عطف التقريب على التحرير بالمعنى الاصطلاحي

يكون في الكلام تاسيس بان في ذكر التقريب بعد التحرير بان يعتبر عطفه عليه يلزم لغوية لشمول التحرير
الاصطلاحي للتقريب الاصطلاحي فلا فائدة في ذكره فضلا عن افادته
التاسيس انتهى توضيح كلام المحشي لكن لا يخلو الكلام بعد عن الخلل وهو انا لا نسلم عمومية التقريب من التحرير
بالمعنيين الاصطلاحيين فان الدليل الذي اورد عليه من ان التقريب يتحقق فيما اذا كان آه فلا يخفى
ما فيه فان المقدمات التي تكون زائدة وحشوا خارجة عن الدليل قطعا فلا يتحقق التقريب
بالنسبة الى هذه المقدمات بل بالنسبة الى المقدمات التي لا تكون كذلك وعند هذه يتحقق التحرير
البتة فكلما تحقق التقريب الاصطلاحي تحقق التحرير الاصطلاحي ولا يذهب عليك ان
بطلان العمومية لا يضر اصل المقصود فانه على تقدير المساوات بين التقريب والتحرير الاصطلاحيين
ايضا يلزم اللغوية في ذكر التقريب اذا اعتبر عطفه عليه ولئن سلمنا العمومية فانما هي في مطلق التحرير
والتقريب لا فيما كلامنا فيه من التحرير والتقريب الواقعين في المتن لانه ليس فيه دليل على
اثبات كل مسئلة مسئلة من المسائل الموردة فيه حتى يصح القول بان التحرير الواقع فيه مشتمل للتقريب
الواقع فيه على ان ذكر الخاص وان كان مغنيا عن ذكر العام لكنه قد يذكر العام بعد الخاص
للتعميم فلا يكون ذكره بعده لغوا فلم لا يجوز ان يكون ذكر التقريب بعد التحرير من هذا
القبيل قال الشارح يحتمل ان يكون آه يحتمل ان يعود ضمير يكون الى تقرير عقائد الاسلام
فيكون المعنى يحتمل ان يكون تقرير عقائد الاسلام بيانا للمرام ويحتمل ان يعود الى عقائد الاسلام
فيكون المعنى يحتمل ان يكون عقائد الاسلام بيانا للمرام بجعل التقرير بمعنى المقررة على صيغة
اسم المفعول على التجوز واضافته الى عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها وعلى كلا الاحتمالين لا بد
ان يقع ان اللام في المرام للعهد الخارجي والا فظاهر ان المرام اعم من عقائد الاسلام وتقريرها فكيف يصح بيانه به لهذا يحتمل
ان يكون قوله من تقرير عقائد الاسلام صفة للمرام ومتعلقا به على تقدير عدم اعتبار عهدية اللام المذكورة فيكون
المعنى تقريب المقصود من تقرير عقائد الاسلام الى الفهم **قوله** يحتمل ان يكون اي تقرير عقائد الاسلام بيانا للتقريب
المرام بان يكون الجزء الاول من تقرير عقائد الاسلام اي التقرير بيانا للجزء الاول من تقريب المرام

ي التقريب لان تقريرها عبارة عن تقريبها الى تحصيلها والجزء الثاني من الاول اي عقائد الاسلام
يانا الجزء الثاني من الثاني اي المرام وان اختلج في صدرك انه كيف يصح قول المحشي تقريرها
تقريبها الى تحصيلها فان التقرير ليس عين التقريب ليصح حمله عليه فادفعه بان هذا الحمل
على طريق المبالغة فانه لما كان لتقرير المنطق والكلام دخل في تقريبهما الى تحصيلهما جعل التقرير
عين التقرير **قوله** وجه البعد ظم فانه يدل آه لما احتمل ان يكون المرام نفس عقائد الاسلام
او تقريرها بين المحشي وجه بعدية تعلق قوله من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب على تقدير كل من
هذين الاحتمالين بقوله فانه يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وتقريرها يعني ان تعلق
من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وكذا يدل على انه غير
تقرير عقائد الاسلام مع انه متحد مع عقائد الاسلام على الاحتمال الاول ومع تقرير عقائد الاسلام
على الاحتمال الثاني ثم اورد الدليل على التغاير بين المرام وعقائد الاسلام بقوله اذ يكون
المرام آه وترك الدليل على التغاير بين المرام وتقرير عقائد الاسلام احالة على المقايسة فالحاصل
انه لو تعلق قوله من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب يكون المرام مفعولا اولا وعقائد الاسلام
او تقريرها مفعولا ثانيا ولما يجب ان يكون بين المفعولين تغاير لابد ان يكون عقائد الاسلام
وتقريرها مغايرة للمرام مع ان عقائد الاسلام متحدة معه على الاحتمال الاول وتقرير عقائد الاسلام
متحدة معه على الاحتمال الثاني فان قيل كيف يصح القول بكون عقائد الاسلام مفعولا
ثانيا مع ان الظاهر من تعلق قوله تقرير عقائد الاسلام بالتقريب ان التقرير مفعول ثان له يقال
ان هذا القول على تقدير اعتبار اضافة التقرير الى عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفة الى
الموصوف فيكون تقدير النظم هكذا عقائد الاسلام المقررة فيكون المفعول الثاني في الحقيقة
ح عقائد الاسلام لا التقرير وبما قد وعيت ظهر اندفاع كلام السيد ابي الفتح في رد من قال انه
لو تعلق قوله من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب يكون المرام غير تقرير عقائد الاسلام والظاهر انه
نفسه من ان المرام هو نفس العقائد لا تقريرها لان كلام القائل مبني على الاحتمال الثاني وظه

بيان كلام ١٢

ان المراد على هذا الاحتمال يكون عين تقرير عقائد الاسلام ويمكن ان يقال وجه البعد انه في تعلق
من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب خلل لفظي ومعنوي اما الاول فلان التقريب تعدى بالى
دون من فتعديته بمن انما يصح اذا اصرف من الى معنى الى وهو خلاف الاصل اما الثاني فلان
جعل المقصر قريبا الى التقرير غير ظ انما الظ جعله قريبا الى الفهم قال الشارح الاضافة بيانية اه
تفصيله ان الاسلام ان كان عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فلا يخ
اما ان يوخذ العقائد بمعنى الاعتقادات او المعتقدات فعلى الاول يكون اضافة العقائد
الى الاسلام اضافة بتقدير من فتكون بيانية بمعنى ان المضاف اليه اي الاسلام عين المضاف
اي العقائد فان العقائد قبل الاضافة كانت اعم بان كانت اسلامية او غيرها ثم لما اضيفت
اليه صارت مخصصة مبينة بالمضاف اليه لا بالمعنى المشهور عند النحاة اذ فيه لا بد ان يكون
بين المضاف المضاف اليه عموم وخصوص من وجه وههنا ليس كذلك فان العقائد اعم مطلقا من
الاسلام بالمعنى المذكور وعلى الثاني كانت الاضافة لامية وان كان عبارة عن الاقرار باللسان
بكلمتي الشهادة او مركبا منه ومن التصديق يكون الاضافة اليه لامية سواء كان العقائد بمعنى
الاعتقادات او المعتقدات لكن هذه الاضافة لا تكون اضافة حقيقية بان يكون الاضافة
اضافة الى ما هو له عند المتكلم بحسب الظ فانه من البين ان العقائد ليست صفة للاسلام
بل مجازية باعتبار انها صفة لاهل الاسلام فاضيفت الى الاسلام لاجل الملابسة والعلاقة بينهما
ملابسة الحال بالمحل واليه اشار الشارح بقوله او للملابسة او باعتبار المجاز المرسل وصرح بقوله
ويمكن ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز المرسل او باعتبار المجاز بالحذف واليه اشار بقوله
او المجاز بالحذف **قوله** عطف على بالاسلام قال جدي وهو استاذ استاذي كمال المحققين قدس سره
هذا العطف عجيب جدا فان المعطوف في حكم المعطوف عليه ويجب اتحادهما في محل الاعراب مفردا كان
او جملة وليس بينهما اتحاد في محل الاعراب ولا الحكم لان المعطوف مفعول ما لم يسم فاعله والمعطوف عليه
لانه ظرف ومفعول ما لم يسم فاعله في المعطوف عليه هو اهله فالاولى ان يقال انه معطوف على على

يمكن وفي المعنى يمكن مجاز الحذف في هذا المقام او يقرا انه معطوف على اهله والمعنى انه يمكن ان يراد
اهل الاسلام بالاسلام على طريق المجاز المرسل ويمكن ان يراد مجاز الحذف في هذا المقام
فالمعطوف مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار العطف واتحاد محل الاعراب ايضا حاصل ولا يلزم تقييدات
المعطوف عليه في المعطوف انما الواجب اتحادهما في حكمهما في الاقامة ومحل الاعراب ويمكن
ان يعطف على الاسلام والمعنى يمكن ان يراد اهله بالاسلام على طريق المجاز المرسل ويمكن ان يراد
بمجاز الحذف اي بقول بمجاز الحذف في هذا المقام ولا يلزم اشتراك التعلقات كما مر انتهى
وما قال بعض الافاضل على قول المحقق قدس سره هذا العطف عجيب جدا الى آخر قوله هو اهله
من ان كلام الشارح مبني على ما جوزه الكوفيون من اقامة الظرف مقام الفاعل مع وجود المفعول
به فيجوز ان يكون قوله بالاسلام سادا مسد الفاعل واهله بالنصب مفعول يراد فلو عطف
قوله او مجاز بالحذف على قوله بالاسلام لا يلزم خلل لانه اتحد وجه الاعراب بينهما وهو كون المعطوف
والمعطوف عليه كليهما في محل الرفع لانهما قائمان مقام الفاعل مدفوع بانه لابد ان يكون المعطوف
متحدا مع المعطوف عليه في وجه الاعراب على تقدير ظهوره سادا مسده ايضا وههنا ليس كذلك فانه لو ظهر
الفاعل يكون قوله بالاسلام ظرفا والمجاز بالحذف مفعولا له فكيف يصح عطف قوله او بمجاز بالحذف
على بالاسلام ثم اعلم ان قول المحقق قدس سره ولا يلزم تقييدات المعطوف عليه دفع دخل
مقدر يرد ههنا من انه كيف يصح عطف قوله او مجاز بالحذف على اهله ولا يلزم ان يقع قوله بالاسلام
قيدا لقوله مجاز بالحذف كما انه قيد لقوله اهله بناء على انه لابد في العطف ان يصرف ما هو قيد
للمعطوف عليه الى المعطوف فيصير الكلام في التقدير هكذا ويمكن ان يراد بالاسلام مجاز بالحذف
وهذا كما ترى لان هذا الكلام يدل على انه يراد من لفظ الاسلام المجاز بالحذف مع ان في المجاز
بالحذف لا يراد من اللفظ معنى اللفظ الآخر بل يكون اللفظ باقيا على معناه اللغوي ويقدر شيء
آخر وتقرير الدفع ان بناء ايرادكم على وجوب صرف قيد المعطوف عليه الى المعطوف مع ان هذا
ليس بواجب انما الواجب اتحاد المعطوف والمعطوف عليه في محل الاعراب واقامتهما مقام الفاعل

اذا كان مفعولی مالم یسم فاعله وهو تحقیق آه وما اورد علیه ذلك الفاضل من ان هذا مخالف لتصریح النحاة ان القید اذا سبق علی المعطوف علیه شارك فیه المعطوف ایض بخلاف ما اذا تاخر انتهی ففیه ان هذا افتراء علی النحویین قوله ای یمکن ان یراد مجازا بالحذف وبهذا ظهر عدم صحة التخمین التین وقع فی احدهما عطف علی الاسلام وفی ثانیتهما عطف علی اهله لان التفسیر لا یطابقه مع انه لا بد ان یکون مطابقا للمفسر بالفتح قوله لا علی المجاز المرسل لانه لو عطف علیه یکون المعنی انه یمکن ان یراد من لفظ الاسلام اهله علی طریق المجاز بالحذف وهو کما تری لان فی المجاز بالحذف یقدر لفظ لا انه یراد من اللفظ معنی اللفظ الآخر کما عرفت آنفا الا ان یقع ان الباء فی قول الشم بالاسلام للاستعانة فیکون المعنی انه یمکن ان یراد باستعانة لفظ الاسلام اهله علی طریق المجاز بالحذف ولا شناعة فیه اذ لا ریب فی ان لا تقدیر للفظ الاهل آه الا باستعانة لفظ الاسلام لانه لو لم یکن لفظ الاسلام لم یصح ارادة اهله قال المص جعلته تبصرة لما یرد علیه ان قوله تبصرة وقع مفعولا ثانیا لجعلت فیجب ان یکون محمول علی المفعول الاول الذی هو الکتاب لان المفعول الثانی فی التعدی الی المفعولین یکون کذ مع انه لا یصح ان یقع الکتاب تبصرة ونبه الشارح المحقق ذیل قوله هذا بقوله بمعنی اسم الفاعل ای مبصرا حاصله ان المراد کما انما یتوجه علی قول المص لو ابقیت التبصرة علی معناها المصدری ونحن لا نقول به بل نقول انه ارید بها المبصر علی صیغة اسم الفاعل مجازا ولا شك فی حمله علی الکتاب فان قلت یمکن صحة الحمل آه بطریق المجاز بالحذف ایض فانه یصح ان یقع الکتاب ذو تبصرة فلم ترك الشارح هذا الاحتمال قلت انما ترکه لظهوره قوله اکتفی آه بالمجاز اللغوی آه لما یرد علی الشارح ان اکتفاءه وتخصیصه لتصحیح حمل التبصرة علی الکتاب بجعلها بمعنی اسم الفاعل الذی هو مجاز لغوی مما لا وجه له فانه یصح الحمل بالمجاز العقلی ایض بان ابقیت علی معناها الحقیقی ویجوز فی اسنادها الی الکتاب فلم لم یذکره الشر مع انه لو جود المبالغة فیه ابلغ فذکره اولی اجاب عنه المحشی بوجهین والیهن علی ان حمل التبصرة علی الکتاب علی طریق المجاز العقلی وان کان صحیحا لکن لما کان بالنظر الی قوله جعلته وهاول غیر صحیح لم یذکره الش واکتفی بذکر المجاز اللغوی اشارا الی انما

بقوله فكانه نظر الى قول المص وجعلته وثانيهما بقوله والى قوله لمن جادل آه معطوفا على قوله الى
قول المص حاصل الاول انه يفهم من الجعل المذكور في قوله وجعلته تبصرة ان المص جعل الكتاب
عينا للتبصرة فان الجعل الحقيقي عبارة عن ان يجعل الجاعل المجعول اليه عينا للمجعول في نفس الامر
مع انه من اجلى البديهيات ان التبصرة مغايرة للكتاب لايمكن جعلها عينه لان العينية بين
المتغايرين من المحيلات فان قيل ان ارادة الجعل الحقيقي وان لم يصح لكن لم لايجوز ان يراد
من الجعل آه الجعل الادعائي وهو يصح البتة نقول لانم ان ارادة الجعل الادعائي آه على تقدير المجاز
العقلي الذي يكون المقصود فيه المبالغة مما يصح لان المبالغة عبارة عن تبيين وصف ثابت
للشئ في نفس الامر مع زيادة فهي تقتضي ان يكون الوصف اي المجعول اليه ثابتا في الواقع وفي
الجعل الادعائي اين الثبوت الكذائي فبينهما منافاة لايمكن اجتماعهما فلما لم يستقم الجعل الادعائي
آه لاجرم لان يحمل التبصرة على المجاز اللغوي الذي يكون فيه ادنى مبالغة حيث كان الكتاب
مبصرا فعبر عنه بالتبصرة الدالة على المبالغة وهذا هو حاصل ما اشار اليه المحشي في منهيته بقوله ولو جعل
على سبيل الادعاء يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة
انتهى واعلم ان هذا الحاصل انما هو اذا عطف قوله ويكون المجاز لغويا على الجملة الشرطية اعني قوله
ولو جعل على سبيل الادعاء يفوت المبالغة وان جعل معطوفا على الجزاء اي قوله يفوت المبالغة
يكون الحاصل انه لو اريد الجعل الادعائي على تقدير المجاز العقلي لم يصح ان يراد من التبصرة معناها
المصدري الذي هو معنى حقيقي لها لفوت المبالغة حينئذ اذ هي انما تكون في الجعل الحقيقي دون
الادعائي كما عرفت آنفا بل معناها الاسم الفاعلي على طريق المجاز اي المبصر فيكون المجاز لغويا
مع اعتبار ادنى مبالغة حيث عبر المبصر بالتبصرة وبيان الثاني ما افاده جدي واستاذ استاذي
في الجواب عن السوال الذي اورده على قول المحشي لكونهما متضايفين بقوله انت خبير بما فيه من
قوله فلعل المحشي اراد بكونهما متضايفين انهما كالمتضايفين لما بينهما من التلازم في الوجود
وعدم جواز تفارقهما وحاصل الكلام ان المصدرين المذكورين لما كانا بحيث لايصح تفارقهما

فی الوجود کیف یصح قول المص جعلته تبصرة لمن حاول التبصر ای قصد التبصر فان القاصد للتبصر
لیس له تبصر بالفعل لما ان القاصد فی الفعل لا یکون موصوفا بذلک الفعل ما دام هو قاصدا نعم
له تبصر بالقوة لا بالفعل نعم لو ارید بالتبصرة معناها المصدری خرج حاصل المعنی انه جعل
الکتاب تبصرة لفاقد التبصر الذی هو قاصده فیلزم التفارق بین التبصرة والتبصر ولذا
حمل التبصرة علی المبصر فان المراد بالمبصر هو ذاته ولا شناعة فی تفارق ذات المبصر عن التبصیر
بخلاف ما اذا ارید نفس مفهوم التبصرة فافهم انتهی تقریر السوال ان حکم المحشی بان بین التبصرة
والتبصر تضایفا بط لانه لا بد ان یکون فیه تعقل کل واحد من المتضایفین مستلزما لتعقل الآخر
وه لیس کک وتقریر الجواب غنی عن الشرح فان قیل علی قول المحقق فان المراد بالمبصر هو
ذاته ولا شناعة فی تفارق ذات المبصر عن التبصر انا وان سلمنا ان المراد من المبصر هو ذاته لکن
لا نم ان المراد منه هو ذاته علی الاطلاق بل من جهة انه متصف بالمبصرية بالفعل اذ من المقرر
عندهم ان اطلاق صیغة اسم الفاعل حقیقة انما هو علی ما ثبت له مبدء الاشتقاق فی الحال فیکون
المبصر عبارة عن ذات یکون لها التبصرة بالفعل فتفارقت التبصرة علی هذا التقدیر ایض
عن التبصر اذ هو لیس ثابتا بالفعل بل بالقوة لمن حاول ای فاقده الذی هو قاصده فکلا المجازین
علی السوية فی لزوم تفارق مضایف عن مضایف آخر یقو انه یجوز ان یکون المجاز فی الطرف
فی التبصرة بارادة المبصر بالقوة منها فلا یلزم تخلف التبصرة عن التبصر اذ کلاهما علی هذا التقدیر
یکونان بالقوة لکن لا یخفی علی المتامل ان هذا بعینه جار فی التبصرة بالمعنی المصدری ایض بان
یکون المعنی جعلته تبصرة بالقوة لمن حاول التبصر ولا شناعة فیه اذ لا یلزم ح ایض تخلف
التبصرة عن التبصر وبالجملة کلما یعتذر فی المجاز فی الطرف یعتذر فی المجاز العقلی ایض ثم ما قال
المحقق قدس سره من انه اذا ارید بالتبصرة نفس مفهومها یلزم تفارقها عن التبصر انما یلزم
لو قیل ان التبصر منفعة للمحاول فقط دون غیره فانه علی هذا یکون معنی الکلام حمل المص التبصرة
لمحاول التبصر للغیر ولا شناعة فیه اذ لا یلزم الافتراق ح بین التبصرة والتبصر لا بالنظر الی المحاول

لان المحاول لا يحاول التبصر لنفسہ اذ قد حصل لہ التبصرۃ فحصل لہ التبصر ایضا بناء علی التلازم ولا نظر الی الغیر لانہ لم یوجد فیہ شیئ منہما فتامل قال المصلی من حاول التبصر اعلم ان صیغۃ حاول من باب المفاعلۃ وخاصیۃ المشارکۃ بین الفاعل والمفعول فی اصل الفعل المجرد الثلاثی بحیث یکون کل منہما فی المعنی فاعلا وان کان المرفوع فی اللفظ فاعلا والمنصوب مفعولا سواء کان مشارکتہما فیہ من حیث اعتبارہ من حیث ہو ہو کما اذا کان اصل الفعل لازما نحو کارمتہ او متعدیا الی مفعول واحد صالح لان یکون مشارکا للفاعل فی اصل الفعل نحو شاتمت زیدا فیصیر باب المفاعلۃ علی ہذین التقدیرین متعدیا الی مفعول واحد او من حیث تعلقہ بالمفعول الاول وہو فیما اذا کان اصل الفعل متعدیا الی مفعول احد لا یصلح للمشارکۃ بالفاعل فیہ فیقدرۃ مفعول آخر لیصیر مشارکا للفاعل فی ثبوت اصل الفعل المجرد المتعلق بالمفعول الاول نحو جاذبتہ الثوب فان مفعول جذب وہو الثوب لما لم یصلح ان یکون مشارکا للفاعل فی المجاذبۃ احتیج الی مفعول آخر یکون مشارکا لہ فیہا اذا عرفت ہذا فاستمع ان مصدر الفعل الثلاثی لصیغۃ حاول وہو الحولان لما کان متعدیا الی مفعول واحد وہو التبصر وہو لم یصلح لان یکون مشارکا لفاعلہ فی اصل الفعل بحیث یکون کل منہما فاعلا فی المعنی لا بد ان یقدر مفعول آخر وہو من یتبصر عنہ ان کان المحاول متعلما او من تبصران کان معلما لیکون مشارکا للمحاول فی قصد التبصر فلا یتوجہ الایراد الذی اوردہ بعض الاعاظم من ان المفاعلۃ انما یجیئ للمشارکۃ فی اصل الفعل المجرد فنحو ضارب زید بکرا یفید المشارکۃ فی الضرب فلو کان المشارکۃ ہ ففی مصدر حاول والمفعول المذکور صالح فان المحاول یحول حولہ لکونہ صدا ایاہ والتبصر ایضا یحول حولہ لکونہ مقصودہ فیرجع حاصل المشارکۃ فی الحولان مع الشیئ القصد فہو حاصل المعنی نعم لا یوجب صیغۃ المفاعلۃ الا المشارکۃ فی القصد لا فی التبصر انتہی فانہ علی ما قالہ لم یکن التبصر الذی ہو مفعول لحاول فاعلا لہ فی المعنی مع انک قد عرفت ان خاصتہ ان یکون مفعول باب المفاعلۃ فاعلا لہ ثم لما لم یکن التبصر الا الذی الفہم ذا ...

مع یکون نفسہ محاول
... مع

قوله لدفع الافهام ذيل قوله من حاول التبصر فيكون ظرفا لقوله حاول المشتمل على ضمير الفاعل العائد الى كلمة من فيكون صفة للفاعل اى المحاول لان الظرف المتعلق بالفعل يكون كك وفسر الشارح الافهام **بقوله** تفهيم الغير ففيه احتمالان بينهما المحشي بقوله مصدر مضاف آه احدهما ان يكون اضافة التفهيم الى الغير اضافة المصدر الى الفاعل بان يكون لفظ الغير فاعلا للتفهيم الذي هو مصدر اضيف اليه وثانيهما ان يكون هذه الاضافة اضافة المصدر الى المفعول بان يكون الغير مفعولا للتفهيم الذي اضيف اليه فعلى الاحتمال الاول يقدر كلمة اياه بعد لفظ الغير على انها مفعول للتفهيم لان التفهيم متعد فلابد له من المفعول وعلى الثاني يكون ضمير الفاعل مقدرا بعد لفظ التفهيم وعلى كلا الاحتمالين يكون التبصر صفة للمحاول لكن على الاول بالذات له وللغير بالعرض فيكون المراد تبصر المحاول نفسه من الغير المفهم فيكون المحاول متعلما والغير معلما وعلى الثاني يكون صفة للغير بالذات لانه قائم به وللمحاول بالعرض باعتبار ان افادة التبصر للغير لايتصور الا اذا كان له تبصر ايض فيكون تبصر الغير ح بتفهيم المحاول فيكون المحاول معلما والغير متعلما وبالجملة ان التبصر اما صفة للمحاول بالذات او للغير فمعنى قول المحشي وعلى كلا التقديرين آه انه لايخ كل من التقديرين اى تقدير اعتبار ان الاضافة في تفهيم الغير اضافة المصدر الى الفاعل وتقدير اعتبار ان هذه الاضافة اضافة المصدر الى المفعول من احد الشقين اما ان يكون التبصر فيه صفة للمحاول بالذات وهذا على التقدير الاول او للغير وهذا على التقدير الثاني دون ما يتوهم من ظاهر عبارته انه على كل تقدير من التقديرين يكون التبصر صفة للمحاول او للغير فانه من البين انه ليس كك كما اوضحناه فكلمة او في قوله لمن حاول او للغير مانعة الجمع دون مانعة الخلو ثم اعلم ان هذا الترديد انما هو على تقدير عزل لفظ الافهام عن صيغة حاول التي تدل على المشاركة وقوله او كليهما على تقدير اللحاظ المذكور فيكون التبصر ح لكل من الفاعل والمفعول بالذات ولايوسوسك الوهم بان المقصود مدح الكتاب بانه مبصر للمعلم والمتعلم او لاحدهما وهو لايستقيم

في صورة كون التبصر للغير فقط لانه جعل الكتاب مبصرا لمن حاول لا للغير لانا نقول ان المبصر ان كان
صفة لمن حاول فقط لكن كلامنا ليس فيه بل في التبصرة ويعم المحاول وغيره فان قيل ضمير
قول المحشي او كليهما عائد الى من حاول وغيره واذا اول بصيغة حاول على مشاركتهما في اصل الفعل
يكونان محاولين فلم يكن واحد منهما غير محاول فكيف يصح قوله او غيره قلنا لما كان كل من العلم
والتعلم بالنظر الى خصوص ذاته مغايرا للآخر صح اطلاق الغير عليه هذا غاية التوجيه لكلام المحشي لكن
بعد يبقى عليه اشكال هو ان كتب اللغة مشحونة بان معنى خصوص حاول قصد لا قاصد ولا بان
فاعل يجيء بمعنى فعل ايضا فلا يتحقق المشاركة بين المحاول وغيره ح في قصد التبصر حتى يتم
ما ذكر في التوجيه قال الشارح السي بمعنى المثل بل شبله وزنا ايضا فان اصله كما قال الفاضل الچلبي
سِوْيٌ او سِيْوٌ بكسر السين المهملة وسكون المتوسط فادغم الياء في الياء بعد ابدال الواو ياء
قوله تتمة لبيان معنى لا سيما آه دفع ايراد يرد على الشارح من ان قوله ومعنى لا سيما لا مثل دال
على ان لا مثل معنى مطابقي للا سيما لان الظاهر من بيان معنى اللفظ انه يكون تمام معناه مع انه ليس
كذلك بل هو تفسير لجزء لا سيما اي لا سي دونه مع ما وتقرير الدفع ان الشارح ما جعل لفظ لا مثل فقط بيانا
لمعنى لا سيما حتى يرد عليه ما ذكرتموه لانه صريح البطلان اذ من البين ان لفظة ما في لا سيما لو لم
تكن زائدة لا يكون معنى لا سيما لا مثل فقط بل لا مثل الذي اذا كانت موصولة ولا مثل شيء اذا
كانت موصوفة فكيف يتفوه به عاقل فضلا عن هذا المحقق بل جعل مجموع قوله لا مثل وقوله وما زائدة
آه تفسيرا للا سيما بان جعل قوله لا مثل تفسيرا للجزء الاول اي لا سي وقوله وما زائدة آه تفسيرا لما
فيكون مآل عبارة الشارح ومعنى لا سيما لا مثل مع كون ما زائدة آه **قوله** الا ان يقال آه هذا رد على
ما سبق من قوله تتمة لبيان آه حاصله انكم انما جعلتم قول الشارح ما زائدة تتمة لقوله لبيان معنى
لا سيما لدفع الايراد المذكور الوارد على كلام الشارح مع انه لا حاجة اليه لانه يندفع بدون هذا التكلف
بالارادة من المعنى في قوله ومعنى لا سيما الاعم من المطابقي والتضمني فلفظ لا مثل يكون بيانا لمعنى
لا سيما على جميع التقديرات اما على تقدير كون ما في لا سيما زائدة فبالمطابقة واما على غيره

فبالتضمن بل انما اورد المحشي لفظ الا الدال على الضعف اشارة الى ضعف هذا القول فان بناء الكلام على ما هو الظاهر منه وليس الظاهر من اطلاق اللفظ الا المطابقي دون الاعم منه ومن التضمني فان قيل انه على تقدير كون ما في لا سيما زائدة لا يكون معناه الا لا مثل فقط بدون زيادة امر فلا حاجة الى ازدياد قوله زائدة فلم ذكره قلت انما ذكره توضيحا ورفعا للتوهم يتوهم لو حذف قوله زائدة واكتفى على قوله موصولة او موصوفة من ان معنى لا سيما لا مثل على تقدير كون ما موصولة او موصوفة دون ما اذا كانت زائدة قال الشارح ثم استعمل بمعنى خصوصا في ما حذف فيه ما بعد لا سيما كما قال الشيخ الرضي في شرح الكافية وقد يحذف ما بعد لا سيما على جعله بمعنى خصوصا فيكون منصوب المحل على انه مفعول مطلق وذلك كما مر في باب الاختصاص من نقل نحو يا ايها الرجل من باب النداء الى باب الاختصاص بجامع بينهما معنوي فصار في نحو افعل كذا ايها الرجل منصوب المحل على الحال مع بقاء ظاهره على الحالة التي كان عليها في النداء من ضم اي ورفع الرجل لكن لا سيما يكون باقيا على نصبه الذي كان له في الاصل حين كان اسم لا التبرئة مع كونه منصوب المحل على المصدر لقيامه مقام خصوصا قوله نقل عن البلباني في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال لا سيما آه هذا اعتراض على المص والشارح بان استعمال المص في كتابه هذا سيما بلا لفظ لا وقول الشارح وقد يحذف لا في اللفظ مخالف لما نقل عن البلباني من انه لا يستعمل في كلام العرب لفظ لا سيما بدون لفظ لا ولعل المص والشارح لم يعتدا بقول البلباني واعتمدا على ما قال الشيخ الرضي في الشرح المذكور وتصرف في هذا اللفظ تصرفات كثيرة لكثرة استعمالها فقيل سيما بحذف لا ولا سيما بتخفيف الياء مع وجود لا وحذفها انتهى والعجب من بعض المحشين حيث قال ان هذا منقوض بقوله تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود الا ان يفرق بين المثقل والمخفف ووجه العجب ظ فان البلباني لا ينكر عن استعمال سيما بلا لفظ لا الا اذا كان بمعنى الخصوص دون ما اذا كان بمعنى آخر وليس سيما في الكلام المجيد بمعنى الخصوص بل بمعنى علامة قوله وخبره اي خبر سي عند الجمهور محذوف مثل موجود سواء كانت ما زائدة او موصولة او موصوفة وموضع تقدير الخبر في المتن بعد لفظ والسلام قوله وعند الاخفش ما الكنه

ح لا يكون الا نكرة موصوفة لا زائدة او موصولة وفيه انه يلزم على هذا قطع سي عن الاضافة مع انه
لازم الاضافة كذا قال الفاضل الجلبي **قوله** والتفصيل مذكور في حواشي الجلبي على المطول في شرح
ديباجته ذيل قوله ولا سيما علم البيان ناقلا عن الشيخ الرضي وغيره وقد اوردنا قدرا ضروريا منهما و
سننقل ههنا آخر ضروريا مانقله عن الشيخ الرضي الى الشيخ الرضي ومانقله عن غيره الى الجلبي تفرقة
بين المنقولين **قال** الشارح ولكنه اي لفظ لا مراد من حيث العمل فان عمله النصب وهو باق
بعد حذف لا كما كان قبل حذفه ومن حيث المعنى ايضا فان لفظ سيما ان استعمل في نفي المثل فظاهر
وان استعمل بمعنى الخصوص فلانه لابد للنقل من المناسبة بين المنقول والمنقول عنه وهي ليست
الا بين لا سيما وخصوصا ودون سيما وخصوصا فيكون معنى لا مرادا عند الاستعمال في هذا المعنى ايضا
قال الشارح وعده النحاة من كلمات الاستثناء معطوف على قوله ومعنى لا سيما الا على قوله استعمل
والا يكون هذا العد منوطا على استعمال لا سيما بمعنى الخصوص مع انه ليس كذلك اذ عده النحاة من
كلمات الاستثناء على كلا الاستعمالين سواء استعمل بمعنى الا مثل او الخصوص **قوله** وفيه اشارة آه
حاصله انه في قول الشارح وتحقيقه انه للاستثناء عن الحكم المتقدم بحكم عليه على وجه اتم بحكم من جنس الحكم
السابق اشارة الى ان لا سيما ليس من كلمات الاستثناء فان فيها لاهل الاصول مذهبين ذهب
بعضهم الى ان المستثنى ليس فيه حكم لا بالنفي ولا بالاثبات بل هو مسكوت عنه فمعنى جاءني القوم الا زيدا
ان القوم سوى زيد جاؤا وزيد لم يحكم عليه لا بالمجئ ولا بعدمه وذهب البعض الآخر الى ان في المستثنى
حكما من غير جنس الحكم السابق في المستثنى منه فلو كان الاستثناء من الاثبات يكون الحكم في
المستثنى بالنفي ولو كان الاستثناء من النفي يكون الحكم في المستثنى بالاثبات فمعنى المثال
المذكور على هذا المذهب ان القوم سوى زيد جاؤني وزيد لم يجئ ومعنى ما جاءني القوم سوى
زيد بالعكس فلما لم يوجد في لا سيما واحد منهما لانه يكون فيما بعده حكم من جنس الحكم السابق على
وجه اتم لا يكون من كلمات الاستثناء حقيقة بل مجازا باعتبار ان ما بعد لا سيما يكون خارجا عما
قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم كذا صرح الرضي حيث قال في شرحه للكافية واما لا سيما

فليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعد غير مبني على اولوية بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته
لان ما بعده مخرج مما قبله من حيث اولوية بالحكم المتقدم انتهى قال المحشي في حاشية المنهية
اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه حكم اصلاً سواء كان الاستثناء من الاثبات او النفي
صرح به في شرح العضدي شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية من الاثبات
نفي ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات واورد على الحنفية
انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيد اللتوحيد فاجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد ولعل هذا
الخلاف مبني على ان مركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج ولا واسطة بين
الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من
نفي الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالثبوت او الانتفاء وكان ما هو المشهور مبني على ان رفع
النسبة الايجابية بعينها سلبها او على ان العدم في الاشياء اصل فاذا قيل مثلا جاء في القوم الا زيدا
يكون مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المجئ فيكون الاستثناء نفيا انتهى **قوله** فيها لكن المشهور
اي في كتب الشافعية فانه ما ذكر في كتب الحنفية ان عندهم يكون الاستثناء من الاثبات
نفيا ومن النفي لا يكون اثباتا بل ذكر فيها ان بعضهم كفخر الاسلام وشمس الائمة والقاضي ابي زيد ذهبوا
الى ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة وذهب آخرون
الى ان ليس في المستثنى حكم اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات **قوله** فيها وعند الشافعية من
الاثبات نفي ومن النفي اثبات لكن بطريق العبارة **قوله** فيها فاجابوا بان الشارع وضعه
للتوحيد ولما لم يكن هذا الجواب مطابقا لكلامهم فان فخر الاسلام قد صرح بانتفاء الوضع
الشرعي في لا اله الا الله قيل في الجواب ان المقصود من لا اله الا الله نفي الشريك فان المخاطبين
بهذه الكلمة انما هم المشركون دون الدهريين فخوطبوا بنفي الشريك وكان وجود الله مركوزا
في قلوبهم فصار ذلك عرفا في الشرع في التوحيد لا ان الشارع وضعه للتوحيد **قوله** فيها ولعل
هذا الخلاف آه حاصله ان الخلاف الواقع بين الشافعية والحنفية بان عند الشافعية يكون الاستثناء

من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا وعند الحنفية الاستثناء من الاثبات نفي فحسب دون
العكس مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج اي في نفس الامر
فاذا ثبت حكم لشيء او نفي عنه ثم استثني من ذلك الشيء شيء آخر واخرج منه لا بد ان يثبت له
حكم غير الحكم السابق لعدم الواسطة بين الثبوت النفس الامري والنفي الكذائي وعند الحنفية
موضوعة للاحكام الذهنية فيمكن تحقق الواسطة بين الثبوت والانتفاء لانه لا يلزم من نفي
الحكم بالثبوت او الانتفاء الذهنيين الحكم بالانتفاء او الثبوت الذهنيين لجواز ان لا يحكم
الذهن لشيء من الثبوت والانتفاء فلا يلزم من حكم الذهن على شيء حكما حكمه على شيء استثني
من ذلك الشيء لا بالنفي ولا بالاثبات وبما قررناه يندفع ما اورده على كلام المحشي بان ابتناء
الخلاف بين الفريقين على كون وضع المركبات الاسنادية لما في الخارج خلاف ما حققه
سابقا من ان الالفاظ بأسرها سواء كانت مفردات او مركبات موضوعة للماهية من حيث
هي هي دون الصور الخارجية والذهنية لان مراده من الخارج هو نفس الامر لا المقابل للذهن
واطلاق الخارج على نفس الامر شائع ذائع عندهم فرجع ابتناء الخلاف الى ما حققه سابقا لا تم
وكذا يندفع ما قيل انه انما قال المحشي لعل اشارة الى ان ما جعله مبني للخلاف لا يتاتى فيما هو
العمدة في ماخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه وتقرير الاندفاع ظ **قوله** فيها
وكان ما هو المشهور اه فيه دخل مقدر يرد على ما ذكره المحشي في تقرير كلام الحنفية من انه يلزم على
ان لا يكون حكم في المستثنى اصلا سواء كان الاستثناء من النفي او الاثبات فما وجه المشهور
عند الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفي بان بناء القول المشهور ليس على التقرير المذكور
حتى يرد عليه ما ذكرتموه بل على امر آخر وهو ان رفع النسبة الايجابية عين النسبة السلبية فان رفع
القيام الذي يسند الى زيد مثلا عين نسبة سلب القيام الى زيد فلما استثني واخرج شيء من
المستثنى منه الذي ثبت له الحكم الايجابي لم يثبت له الحكم الايجابي وعدم ثبوت الحكم الايجابي
عين النسبة السلبية فيكون الحكم في المستثنى ح بالسلب قطعا وبناء على ان العدم اصل

في الاشياء اذ العدم يكون له ولا ثم يكون الوجود بعده فاذا قيل مثلا جاءني القوم الا زيدا اه قال
بعض الاعاظم وهذا شيء عجيب فان هذا لا يتم الا اذا ثبت ان كلمة الاستثناء موضوعة لسلب النسبة
السابقة وبعد فيه الكلام ثم بعد تسليم هذا يلزم ان يكون من السلب سلب النسبة السلبية فيثبت
حكم مخالف ملازم للايجاب وهو خلاف رايهم واما ما ذكر من حديث العدم الاصلي فصحيح الا انه
لا يكون ح الحكم المخالف من جهة الاستثناء ودلالة عليه بل من خارج وقد يكون من النفي ايض
اثباتا بقرينة الاباحة الاصلية انتهى قال الشارح الرفع على كونه خبر مبتدأ محذوف وهذا
هو الذي اختاره الرضي فيكون حاصل قول المص لاسيما الولد على هذا التقدير لا مثل الذي هو
الولد او لا مثل شيء هو الولد او مبتدأ خبره محذوف فيكون لاسيما الولد ح في معنى لا مثل الذي
او مثل شيء الولد موجود وعلى كلا التقديرين يكون الجملة على تقدير كون ما موصولة صلة وعلى تقدير
كونها موصوفة صفة قال الشيخ الرضي ان الرفع من الجر قليل لان حذف احدى جزئي الجملة الاسمية
التي هي صلة او صفة قليل قال الشارح والنصب على الاستثناء هذا عند من يقول باستثنائية لاسيما
واما عند من لا يقول بها فيكون نصب ما بعده باضمار فعل اعني اعني وقيل على التمييز ان كان نكرة كذا
افاده الشيخ الرضي قال الشارح والجر على الاضافة او البدل من ما وهي نكرة غير موصوفة كذا قال
الفاضل الجلبي فيكون لاسيما الولد ح بمعنى لا مثل الولد او لا مثل شيء الولد قال الشارح وكلمة ما على
الاخيرين زائدة والا يلزم ان يكون الموصول او الموصوف بدون الصلة او الصفة قال الشارح
وقد روي على الاوجه الثلث اي الرفع والنصب والجر فيما بعد لاسيما قول امرء القيس ولاسيما يوم بدارة
جلجل وصدره الا رب يوم لك منهن صالح هذا البيت من قصيدة امرء القيس ابن الحجر ابن عمرو الكندي
من جملة القصائد السبعة اعلم ان رواية نصب يوم وان كانت مخالفة لشروح القصيدة المذكورة
وللصحاح ايض حيث قال فيه ينشد قول امرء القيس الا رب يوم لك منهن صالح ولاسيما يوم بدارة
جلجل مجرورا ومرفوعا وايده المحشي ابو الفتح بان صورة كتابة يوم لا يساعدها النصب كيف
ولو كان منصوبا لكتب يوما بالالف لكنها موافقة لرواية الشيخ الرضي حيث قال في شرح للكافية

[illegible] ١٢

وليس نصب الاسم بعد سيما بقياس لكنه روى بيت امرء القيس ولا سيما يوم بدارة جلجل بنصب يوما
ايض والجواب عن الثاني ظ فان الشارح بنى رواية النصب على رواية الشيخ الرضي وضمير منه
يرجع الى النساء والواو في ولا سيما اعتراضية قال الشيخ الرضي في الشرح المذكور ويجوز مجيء الواو قبل
لا سيما اذا جملة بمعنى المصدر وعدم مجيئها اكثر وهي اعتراضية ويجوز ان يكون عطفا الا ان الاول
اولى واغرب انتهى وبين وجه الاعتراضية قبل هذا القول بقوله واعلم ان الواو مع ما بعدها تبقية
جملة مستقلة والسي بمعنى المثل فمعنى جاءني القوم ولا سيما زيد اي ولا مثل زيد موجود بين القوم الذين
جاؤا واي هو كان اخص بي واشد خلوصا في المجيء انتهى وقال الفاضل الحلبي قيل ان الواو عاطفة
ودارة جلجل اسم غدير معينة ومعنى البيت الا رب يوم فزت فيه بوصل النساء وتلذذت منهن
بعيش صالح ولكن ما مثل اليوم الذي كنت فيه في دارة جلجل فانه كان ذلك اليوم احسن الايام
لاني كنت في ذلك اليوم اكثر تلذذا اذ قد وصلت في ذلك اليوم الى عنيزة بنت عمه التي كان عاشقا
عليها **قال** الشارح القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب آه اعلم انه لما كان الكتاب عبارة
عن احد المعاني السبع حكم الشارح بان القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب الخ لان القسم
الاول جزء من الكتاب فما يكون الكل عبارة عنه يكون جزؤه ايض عبارة عن جزئه ولا يخفى ما فيه
من وجهين اما اولا فبان الكتاب آه ليس الا ما اشار اليه المص بقوله هذا وهو ليس الا الالفاظ او المعاني
او مجموعهما كما سبق من الشارح فلا يكون الكتاب ح عبارة الا عن احد هذه الثلث ويلزم منه ان يكون
القسم الاول الذي هو جزء من الكتاب عبارة الا عن احدى هذه الثلث فقط دون غيرها من الاحتمالات
الاربع الباقية واما ثانيا فبما اورده المحشي **بقوله** قد علمت آه اي قد علمت مما سبق من قوله ايض
لا شك ان الواقع ذيل قول الشارح للاخبار عنه ان النقوش ليست بمعنى الكتاب آه توضيحه ان الموضوع
له للشيء انما يكون ما يتعلق به قصد الواضع ومن البين ان قصد مصنفي الكتب واضعيها عند
قصد التفهيم انما يكون بالذات الى الالفاظ او المعاني او المركب منهما دون النقوش سواء اعتبرت
منفردة او منضمة مع غيرها الا على طريق المجاز فلا يكون الكتاب ح عبارة الا عن احدى الثلثة الاول

دون غيرہا ويلزم منه ان لايكون القسم الاول الذي هو جزء من الكتاب عبارة الاعن احد الثلاث بحكم الشئ بان القسم الاول عبارة عن احدى السبع تحكم غير مسموع **قوله** فانحصر الاحتمالات اي احتمالات الكتاب في ثلث اي الالفاظ والمعاني او المركب منهما فان كان غرض مصنف الكتاب وقصده من تدوينه تدوين الالفاظ كما ترى في الكتب التي يكون نظر مصنفيها جمع الالفاظ البليغة والفصيحة كالمقامات الحريرية وغيرها يكون الكتاب عبارة عن الالفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة فيكون النظر اي الى الالفاظ بالذات والى المعاني بالعرض وان كان غرضه من تدوينه تدوين المعاني كما ترى في الكتب المطولة في الفن يكون الكتاب عبارة عن المعاني المخصوصة من حيث انها عبر عنها بالالفاظ المخصوصة فيكون النظر بالذات الى المعاني وبالعرض الى الالفاظ وان كان غرضه من التدوين تدوين المعاني والالفاظ كليهما كما ترى في الكافية والشافية يكون الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ والمعاني المخصوصتين من حيث ان الالفاظ تدل على المعاني المخصوصة والمعاني من حيث انها عبرت بالفاظ مخصوصة فيكون النظر بالذات اي الى الالفاظ والمعاني كليهما وسيظهر لك فائدة تقييد الالفاظ والمعاني بالمخصوصة وتقييد الالفاظ بدلالتها على المعاني المخصوصة والمعاني بحيثية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فانتظره مفتشا **قوله** بالجملة اطلاق الكتاب على النقوش ليس الا على سبيل المجاز كما يقال اشتريت الكتاب قيل ان اطلاق الكتاب على النقوش بسبب كثرته صار بمنزلة الحقيقة حتى ان كثيرا من الناس لايعلمون من الكتاب الا ما هو المكتوب في الدفاتر والصحائف **قوله** لم يقيد النقوش الخ جواب سوال مقدر تقرير السوال ان النقوش لها خصوصية باعتبار دلالتها على الالفاظ المخصوصة كما ان للالفاظ خصوصية باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة وللمعاني خصوصية باعتبار التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فكما قيد الشارح الالفاظ بدلالتها على المعاني المخصوصة والمعاني بتعبيرها عنها بالفاظ مخصوصة فكذلك ينبغي ان يقيد النقوش بدلالتها على الالفاظ المخصوصة فما وجه عدم تقييدها بها وتقرير الجواب انه ليس للنقوش الكتابية خصوصية اخرى تكون معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ او ليست الخصوصية الاخرى لها

العامل والتعامل
العطف على اجتج

الا الشكل الخاص من البين ان لا دخل له في وضع الكتاب بانه اذا الا انه لو كان كذلك لم يصح اطلاقه على غير هذه النقوش
المخصوصة مع انه ليس كذلك فان الكاتب لو كتب كتابا كالشافية بخط كان سواء كان فارسيا او هنديا او
غير ذلك كان ذلك الاطلاق باقيا لا يتغير ما دام لم يتغير دلالته على الالفاظ وهذا معنى ما قال المحشي في
منهية الاثري انه لو كتب الكاتب باي خط من الخطوط الكتب هذا الكتاب وكانت تلك الخصوصية
بعينها انتهى فلا يكون الخصوصية المعتبرة في النقوش الكتابية الا دلالتها على الالفاظ واذا كان كذلك
فلما قيد الشارح النقوش المرادة ههنا النقوش الكتابية بالمخصوصة انتقل الذهن منه الا الى خصوصية دلالتها
على الالفاظ المخصوصة التي هي معتبرة لا الى الخصوصية الاخرى المذكورة التي هي غير معتبرة لان
الذهن لا ينتقل الا الى ما هو المعتبر دون غيره فلا حاجة اذن الى تقييد النقوش بدلالتها
على الالفاظ لفهم هذه الدلالة من لفظ المخصوصة الذي قيد النقوش به فلذلك لم يقيدها بها كما
بخلاف الالفاظ فان لها مع قطع النظر عن خصوصية دلالتها على المعاني المخصوصة خصوصية
اخرى وهي الخصوصية الذاتية التي تحصل لها من جهة المادة او الهيئة ولما كانت كلتا الخصوصيتين
معتبرتين في الالفاظ حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فلانه من البين انه ليس غرض
مصنفي الكتاب حين تصانيفهم مجرد جمع الالفاظ البحتة مع قطع النظر عن اعتبار دلالتها على المعاني
المخصوصة واما الثانية فلانه لو بدل الفاظ الكتاب بالفاظ اخرى دالة على تلك المعاني
المدونة المخصوصة لم يصح اطلاق ذلك الكتاب عليها وجب تقييدها بهاتين الخصوصيتين
فقيدها الش بكلتيهما بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح الخصوصية الاخرى
بقوله باعتبار آه وقس على هذا حال المعاني فان لها ايضا مع قطع النظر عن خصوصية التعبير عنها
بالفاظ مخصوصة خصوصية اخرى وهي الخصوصية الذاتية ولذا لو بدلت الالفاظ التي دلت
على تلك المعاني بالفاظ اخرى تدل عليها كانت تلك المعاني باقية ولما كانت هاتان الخصوصيتان
معتبرتين في المعاني حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فظ لانه ليس مقصود المصنفين
للكتب مجرد جمع المعاني مع قطع النظر عن اعتبار حيثية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة واما الثانية

فلانه لولاها يصح اطلاق ذلك الكتاب على غير تلك المعانى مع انه ليس كذلك وجب تقييدها بهاتين الخصوصيتين فلذلك قيدها بهما بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح خصوصية التعبير عنها بالالفاظ مخصوصة بقوله من حيث انها عبر عنها بالالفاظ المخصوصة وهذه فائدة جليلة يجب التنبيه عليها وهو ان المحشى اشار بهذا القول الى رد ما قال الفاضل الهروى من ان قول الشارح باعتبار دلالتها على المعانى المخصوصة كانه قيد للنقوش والالفاظ معا غاية ان يكون الدلالة فى النقوش بتوسط الالفاظ ويمكن ان يجعل قيدا للالفاظ فقط ويحال الامر فى النقوش الى المقايسة انتهى بانه لما لم يكن للنقوش خصوصية معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ المخصوصة فلا حاجة الى تقييدها صراحة بدلالتها على الالفاظ لفهمها من قيد المخصوصة فالقول بان قول الشارح باعتبار دلالتها قيد للنقوش ايضا والقول بانه قيد للالفاظ فقط واحالة الامر فى النقوش الى المقايسة قول لا حاجة اليه وانما قال المحشى فكانه لعدم القطع بان ترك تقييد النقوش بالدلالة على الالفاظ لاجل ان النقوش ليس لها آه لجواز عدم تقييدها بها بوجه آخر وان لم نعلمه **قوله** ظرف مستقر متعلق بمتلبسة فيكون حاصل قول الشارح او الالفاظ المخصوصة آه ان الالفاظ مع كونها متخصصة بتخصيص الذاتى تتخصص بخصوصية دلالتها على المعانى المخصوصة ايضا وقس على هذا حال قوله المعانى المخصوصة آه **قوله** وليس متعلقا بالمخصوصة يعنى ليس قول الشارح باعتبار دلالتها على المعانى المخصوصة متعلقا بالمخصوصة فى قوله او الالفاظ المخصوصة وكذا قوله من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة ليس متعلقا بالمخصوصة فى قوله او المعانى المخصوصة والا لكان الحاصل ان للالفاظ خصوصية من حيث الدلالة على المعانى وللمعانى خصوصية من حيث التعبير عنها بالالفاظ وهذه الخصوصية ليست الا الخصوصية الغيرية فيرد على الشارح انه لم ترك ذكر الخصوصية الذاتية مع انه لا بد من ذكرها ايضا كما عرفت مشروحا **قال** الشارح ردا على النقادير فالظرفية تجوزية دفع لما يرد على قول المص القسم الاول فى المنطق ان هذا القول دال على ان المنطق ظرف للقسم الاول لان لفظ فى موضوع للظرفية مع انه من البين ان المنطق ليس ظرفا له لان الظرف نوعان زمانى ومكانى والمنطق ليس منهما فكيف يصح الظرفية

بان هذه الظرفية ليست ظرفية حقيقية ليتجه عليه الايراد بل مجازية اقامة للشمول العمومي آه ولما يرد
على الش انه لم عدل عن جواب القوم للايراد المذكور بان لفظ البيان مقدر في كلام المص
فيكون تقدير العبارة القسم الاول في بيان المنطق فلا يتوجه الايراد لان الظرف على هذا
ليس الا لفظ البيان لا المنطق حتى يحتاج الى جوابه بان هذه الظرفية مجازية اقامة للشمول
العمومي آه اجاب عنه المحشي **بقوله** عدل عن تقدير البيان آه حاصله ان مجرد تقدير البيان
بدون القول باقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي لما لم يقلع مادة الاشكال فان
ما يلزم على القول بظرفية المنطق للقسم الاول يلزم على تقدير القول بظرفية البيان له عدل عن
جواب القوم الى اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي فانه لما آل جواب القوم الى هذه الاقامة
التي بها يمكن الجواب عن الايراد بدون التقدير كان الجواب بالاقامة اولى من جواب القوم
فاندفع ما اورده الفاضل اليزدي من ان المراد بالمنطق اما العلم المتعلق بجميع المسائل او
القدر العاصم واما جميع المسائل او القدر العاصم او الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل والقسم
الاول عبارة عن احدى المعاني السبع فيحصل من ملاحظة السبع مع الخمس خمسة وثلثون احتمالات
يقدر في بعض منها البيان وفي بعضها الحصول والتحصيل او نحو ذلك حيثما وجدها الفطرة السليمة
مناسبا قال بعض الاعاظم ان تقدير البيان وان كان لا يغني عن اقامة الشمول العمومي مقام
الشمول الظرفي لكنه اوفق بالغرض فان المقص من قولهم الباب الاول في كذا انه مشتمل على
بيانه **قوله** ولا فرق الا بان العموم آه اي لا فرق بين تقدير البيان وعدمه الا بان عمومية
الظرف على تقدير تقدير البيان من القسم الاول يكون عمومية بحسب الوجود اذ من البين
انه اذا تحقق القسم الاول باي معنى اخذ من المعاني السبع تحقق البيان قطعا ولا عكس لانه يوجد
البيان في غير القسم الاول ايض لا بحسب الصدق والحمل اذ من البين ان كل محتمل من المحتملات
السبع مبين لا بيان وعلى تقدير عدم تقدير البيان يكون عمومية الظرف من القسم الاول
عمومية بحسب الصدق على تقدير كون القسم الاول عبارة عن الاحتمال الثالث وهو ان يكون

عبارة عن المعانی المخصوصة من حیث التعبیر عنها بالفاظ مخصوصة فانه یصح ان یقع المعانی المخصوصة الکذائیة منطق ولاعکس لانه یصدق المنطق علی غیر القسم الاول ایضا دون التقادیر الاخر وهو ان یکون عبارة عن النقوش وغیرها لان المنطق عبارة عن المعانی فکیف یحمل علی غیر المعانی من النقوش وغیرها فان قلت ان المراد من الصدق فی العموم بحسب الصدق اما الصدق بالمواطاة او بالاشتقاق وعلی کلا التقدیرین نفی کون البیان اعم من القسم الاول بحسب الصدق فی غیر موضعه اما علی الاول فبان یقال ان المراد من البیان المقدر ههنا المبین علی صیغة اسم الفاعل ولاریب فی صحة حمله علی کل معنی من المعانی السبع للقسم الاول فانه یصح ان یقال المعانی المخصوصة التی یعبر عنها بالالفاظ المخصوصة مبینة وقس علی هذا باقی المحتملات واما علی الثانی فظاهر فانه یصح ان یقال المعانی المخصوصة التی یعبر عنها بالالفاظ المخصوصة ذات بیان واعتبر علی هذا بقیة المحتملات قلت مراد المحشی انه علی تقدیر تقدیر البیان کما هو المشهور وابقائه علی معناه المصدری لایمکن عمومه من القسم الاول الا بحسب التحقق دون الصدق اذ المتبادر فی العرف من الصدق الصدق المواطاتی دون الاشتقاقی وظاهر ان البیان بالمعنی المصدری لایحمل بالحمل المواطاتی علی محتمل من المحتملات السبع فی القسم الاول **قوله** وتفصیل المقام ان العلوم المدونة تطلق حقیقة آه اعلم ان العلم المدون یطلق علی خمسة معان اثنان منها حقیقیان احدهما ان یکون عبارة عن جمیع المسائل بحیث لایشذ ولایعزب عنه مسئلة وثانیهما ان یکون عبارة عن بعض المسائل الذی یحصل منه غایة العلم کالعصمة للمنطق واشار الیهما المحشی **بقوله** المسائل اما جمیعها آه وثلث منها مجازیة وهی التصدیق بجمیع المسائل بحیث لایشذ منه مسئلة او التصدیق ببعض المسائل قدر ما یحصل به غایة العلم او الکیفیة الراسخة الحاصلة بممارسة مسائل الفن بحیث یحصل منها غایة العلم واومی الیها المحشی فی منهیة المتعلقة علی قوله ان العلوم المدونة تطلق حقیقة آه **بقوله** هذا اشارة الی ان اطلاقها علی التصدیق بالمسائل وعلی الملکة الحاصلة منه لیس اطلاقا حقیقیا لان التدوین یتعلق حقیقة بالمسائل

لابهما انتهى بان حمل قوله فيها التصديق بالمسائل على الاعم بان كان التصديق بجميع المسائل او بعضها
فيكون هذا القول ايماء الى القسمين الاولين من المعاني المجازية وقوله وعلى الملكة مومياً الى
المعنى الثالث منها لان الملكة عبارة عن الكيفية الراسخة وانما ترك المحشي قيد قدر ما يحصل به غاية
العلم للظهور **قوله** فيها هذا اشارة يعني تقييد اطلاق العلم على المسائل سواء كان جميعها او بعضها
قدر ما يحصل به غاية العلم بالحقيقة يشير الى ان اطلاقه على المعاني الاخر غير حقيقي بل مجازي **قوله**
فيها لان التدوين آه حاصله ان غرض بدون العلم من تدوينه لا يكون الا تدوين المسائل
فيكون هو الموضوع له للعلم المدون ولذا لو قيل ان فلانا يعلم المنطق يتبادر منه ان فلانا يعلم
مسائله سواء كان جميعها او بعضها قدر ما يحصل به العصمة فيكون اطلاقه على المسائل على سبيل الحقيقة
وعلى غيرها لا على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الاشتراك خلاف الاصل **قوله** فان اريد آه
اعلم ان المحشي بين حال ظرفية المنطق بالمعنيين المذكورين للقسم الاول على وجه الاجمال في
الحاشية ولم يبين حال ظرفيته بالمعاني الثلث التي ذكرها في النهاية اصلا فلا بد لنا ان نفصل
حال ظرفية كل من المعاني الخمس للمنطق لتكون على بصيرة فاستمع انه على تقدير الارادة من القسم الاول
النقوش المخصوصة فقط او الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة او المركب منهما او
من احدهما والمعاني المخصوصة من حيث انها عبر عنها بالفاظ مخصوصة او مجموع الثلث ان اريد
بالمنطق بعض مسائله قدر ما يحصل به العصمة يكون المنطق اعم مطلقا من القسم الاول بحسب التحقق فقط
ضرورة تحقق المنطق بهذا المعنى مع القسم الاول وتحققه بدونه كما في كتاب آخر من المنطق يكون مسائله
عاصمة عن الخطاء في الفكر لا بحسب الصدق اذ العلم المدون ليس عبارة عن النقوش والالفاظ
منفردة او غير منفردة حتى يصدق المنطق عليهما وكذا الحال ان اريد بالمنطق تصديق بعض المسائل
الذي يحصل به العصمة ولا يصح ان يراد من المنطق على هذا التقدير معانيه الباقية اما معناه الاول
وهو كونه عبارة عن جميع المسائل بحيث لا يشذ ولا يعزب عنه مسئلة فلانه ليس المنطق بهذا المعنى
صالحة للظرفية لا بطريق احاطة الشمول العمومي ولا الشمول الظرفي لانه ليس بين المنطق والقسم الاول

عموم لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقق لان القسم الاول لبعض المنطق فكيف يصدق المنطق عليها وتحقق معه اذ لا يحمل المجموع على البعض وكذا لا يتحقق معه على ان المسائل ليست عبارة عن النقوش او الالفاظ حتى يحمل عليهما ولا من قبيل كون الجزء في الكل اذ ليس النقوش او الالفاظ جزئين للمنطق لانه ليس عبارة عنهما وقس على هذا حال ما اذا اريد بالمنطق التصديق بجميع مسائله بحيث لا يشذ ولا يعزب عنه شيء واما الملكة فلانه وان تحقق بين المنطق بهذا المعنى والقسم الاول بالنحو المذكور نسبة العموم من وجه في التحقق اذ هما قد يجتمعان بالنسبة الى شخص ذكي متوقد الطبع وقد يفترقان بان تحقق الملكة بدون القسم الاول كما في الذكي المتوقد الذي لا يفتقر في تعلم العلوم الى النقوش والالفاظ وقد يتحقق القسم الاول ولا يحصل الملكة وهو ظاهر لكن هذا العموم لا يناسب الظرفية المجازية لانه لا بد لها من الشمول لجميع افراد المظروف كما انه لا بد للظرف الحقيقي من شموله لجميع اجزاء المظروف ولا يمكن ذلك الشمول الا في العموم المطلق دون العموم من وجه وعلى تقدير الارادة من القسم الاول المعاني المخصوصة ان اريد بالمنطق بعض مسائله الذي يحصل به العصمة يكون المنطق اعم من القسم الاول بحسب الصدق البتة لصدقه على المعاني المذكورة في القسم الاول وهي المسائل المخصوصة المعتدة بها وعلى غيرها ايضا من المسائل الاخرى التي تشبه مجموع المسائل في العصمة وهذا هو مراد المحشي من **قوله** كمجموع المسائل فالكاف للتشبيه لا للتمثيل والا يلزم صدق بعض المسائل على المجموع وهو كما ترى وما قال بعض الفضلاء في ذيل قول المحشي قد ربما يحصل منه آه من ان قوله هذا اشارة الى ان المراد من المنطق اعم من ان يكون بعض المسائل او جميعها فصح قوله كمجموع المسائل ففيه ان هذه الارادة لا يناسب سوق عبارة المحشي لان قوله قد ربما يحصل منه وقع بعد قوله لبعضها فانظر منه ان المراد منحصر لبعض المسائل الذي يحصل به غاية العلم لا الاعم منه ومن الجميع وان اريد بالمنطق مجموع المسائل فلا يكون النسبة بينه وبين القسم الاول نسبة العموم اصلا لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقق اذ من البين انه لا يصدق مجموع المسائل على القسم الاول ولا يتحقق معه ايضا لان القسم الاول ليس مشتملا على جميع المسائل بل نسبة الكلية والجزئية فان المنطق

بهذا المعنى كل والقسم الاول جزء له فيكون الظرفية مجازية بان اقيم شمول المنطق الذي هو كل بالقياس
الى القسم الاول الذي هو جزء له مقام الشمول الظرفي الذي هو لا يصح له ولا يصح ارادة الملكة او التصديق
بالمسائل سواء كان لجميعها او لبعضها لانه من البين ان المنطق بهذه المعاني ليس عاما مطلقا من القسم
الاول ولا يلزم انه متى تحقق المعاني المذكورة في القسم الاول تحقق الملكة او التصديق فلا تكون
الظرفية التجوزية على طريق اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ولا من قبيل كون الجزء
في الكل لان المعاني ليست جزء للتصديق والملكة وان كانت متوقفة عليها اذا علمت هذا
فحاصل كلام الش ان ظرفية المنطق للقسم الاول في صورة يكون المنطق فيها اعم مطلقا بحسب الوجود وهو فيما سوى
المعنى الثالث لانه على تقدير كون المنطق عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل به العصمة او تصديقه او بحسب الصدق فقط وهو
في المعنى الثالث على تقدير كون المنطق عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل منه العصمة ظرفية مجازية بان اقيم شمول المنطق
الذي هو عام مط بالقياس الى القسم الاول الذي هو خاص مطلق مقام الظرفية الحقيقية التي لا تصح والعلاقة بين هذه
الظرفية المجازية والحقيقية ان الظرف الحقيقي كما يكون شاملا للمظروف كذلك العام يكون شاملا للخاص وفي صورة يكون المنطق
فيها كلا والقسم الاول جزء له وهذا على تقدير ان يكون المنطق عبارة عن مجموع المسائل والقسم الاول
عن المعنى الثالث يكون الظرفية مجازية من قبيل كون الجزء في الكل والعلاقة بين هذه الظرفية المجازية
والحقيقية ان الظرف الحقيقي كما يكون شاملا للمظروف ومحيطا له كذلك يكون الكل شاملا للجزء
ومحيطا له لا يذهب عليك انه اراد الش من قوله اما بحسب الوجود اما معنى اعم بان كان بحسب الصدق
او لا فينافيه قوله وهو فيما سوى المعنى الثالث لانه على هذا التقدير يكون المعنى الثالث داخلا في
العموم بحسب الوجود فكيف يصح استثناؤه منه او اخص بان يكون المراد منه ان لا يكون العموم بحسب
الصدق ويؤيده ما وقع في بعض النسخ لفظ فقط بعد قوله بحسب الوجود فيختل الحصر بين الشقين
اذ يخرج عنه احتمال ان يكون القسم الاول عبارة عن المعاني والمنطق عن التصديق ببعض المسائل
يحصل به العصمة لان هذا الاحتمال ليس داخلا في الشق الاول لانه صرح فيه ان هذا انما يكون فيما
سوى المعنى الثالث ولا في الشق الثاني لان المنطق بهذا المعنى ليس صادقا محمولا على القسم الاول قوله

وبقي النظر آه هذا القول مشتمل على النظرين على قول الشه وفي المعنى الثالث خاصة اه حاصل النظر
الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله فان المقدمة داخلة آه ان القسم الاول بالمعنى الثالث لسبب
اشتماله على امرين بعض المسائل الذي هو جزء لمجموعهما والمقدمة التي تكون خارجة عن المنطق يكون
خارجا عن المنطق الذي فرض آه انه عبارة عن مجموع المسائل لان المركب من الداخل في الشئ
والخارج عنه يكون خارجا عن ذلك الشئ لا جزء له فكيف يصح قول الشه ان في صورة كون القسم الاول
بالمعنى الثالث خاصة يكون ظرفية المنطق للقسم الاول من قبيل كون الجزء في الكل بناء على
ان المنطق مجموع المسائل وحاصل النظر الثاني الذي اشار اليه المحشي بقوله وان المعنى الثالث
الى قوله ليست داخلة في المنطق ان المعنى الثالث للقسم الاول ليس عبارة عن نفس المعاني بل عنها
من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهي ليست جزء للمنطق لان المنطق وكذا غيره من العلوم
المدونة عبارة عن نفس المعاني لا دخل فيها للتعبير عنها بالالفاظ المخصوصة حتى يكون القسم الاول
بالمعنى الثالث جزء له فكيف يصح قول الشه ان الظرفية آه من قبيل كون الجزء في الكل بناء
على ان المنطق مجموع المسائل فقول المحشي فكيف يكون الى قوله في الكل تتمة لكلا النظرين **قوله**
اللهم اشارة الى جواب النظرين على وجه الضعف مبناه على ان جزئية القسم الاول بالمعنى الثالث
للمنطق على سبيل المسامحة فحاصل جواب النظر الاول الذي اشار اليه بقوله وجعل حكم اكثر الاجزاء آه
ان القسم الاول بالمعنى الثالث وان لم يكن بجميع اجزائه جزء للمنطق على تقدير كونه عبارة عن
مجموع المسائل لكن لما كان اكثر اجزائه وهو ما سوى المقدمة جزء له حكم بجزئيته له مسامحة بناء على ان
للاكثر حكم الكل ويمكن الجواب عنه بوجه آخر اورده بعض الاعاظم هو ان المراد القسم الاول في المنطق وما تعلق
به او مقاصد القسم الاول في المنطق لكن حذف اتكالا على مسارعة الذهن اليه وحاصل الجواب
عن النظر الثاني الذي اشار اليه بقوله والاغماض عن حيثية التعبير ان حيثية التعبير عن المعاني
بالالفاظ المخصوصة وان كانت معتبرة في المعنى الثالث للقسم الاول لكنه على تقدير القول بان
المنطق عبارة عن مجموع المسائل اغمض واعرض عن لحاظ هذه الحيثية فحكم الشه بجزئية القسم الاول بالمعنى

الثالث للمنطق بهذا المعنى على طريق المسامحة بناء على جزئية اشرف اجزائه وهى المعانى **قوله**
فتامل اشارة الى دفع جواب النظر الثانى حاصله ان قصد المصنفين لا يتعلق بالمعانى الا
من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فلا بد ان يكون الحيثية المذكورة جزء اللقسم الاول
فكيف يعرض عن اعتبار جزئيتها او اشارة الى جواب آخر للنظرين حاصله انه ما قال الشارح يكون
الجزء فى الكل حتى يكون المنطق كلا والقسم الاول جزء ويتوجه عليه النظران المذكوران فيحتاج فى
دفعهما الى ارتكاب المسامحة بل قال يكون من قبيل الجزء فى الكل بمعنى ان القسم الاول له نوع
علاقة الجزئية مع المنطق فانه لما كان بعض اجزاء القسم الاول وهو ما سوى المقدمة والحيثية المذكورة
جزء المنطق كان للقسم الاول معه نوع علاقة الجزئية البتة فتامل **قال** الشارح بكسر الدال فيكون
المقدمة على صيغة اسم الفاعل وعلى تقدير فتحها على صيغة اسم المفعول **قوله** قدم الكسر على الفتح
آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقديم الشارح احتمال كسر الدال على فتحها دليل على اختياره
الكسر مع ان الفتح ظ بحسب المعنى لتحقق المناسبة التامة بينه بالمعنى اللغوى وهى التى قدمت
على الغير وبينه بالمعنى الاصطلاحى لان المباحث التى هى المقدمة بالمعنى المصطلح مقدمة على الغير
اى المقاصد البتة وزن الكسر لانه يحتاج لاصلاحه الى التكلف الذى سيجئ بيانه واختيار
الاحتمال الغير الظ ليس من دأب المحصلين وتقرير الدفع انه لما صرح الزمخشرى فى كتابه المسمى
بالفائق ان المقدمة بفتح الدال القول الباطل لا يصح ارادته ههنا قدم احتمال الكسر على الفتح
اشعارا على ان الكسر هو الراجح فان قلت ان تصريح الزمخشرى يقتضى ان لا يذكر الشارح احتمال
الفتح بناء على استلزامه القبح قلت لما ذكر غير الزمخشرى ان المقدمة بالفتح تستعمل على معناها اللغوى ذكره اتباعا
له **قوله** الخلف بفتح الخاء المعجمة بمعنى الباطل **قوله** والمصرح اقتصر على الكسر هذا طعن على الشارح
بان اقتصار المص فى المطول فى المقدمة على الكسر دليل على ان ليس عنده فيها احتمال الفتح فينبغى للشارح ايضا
ان يقتصر على الكسر ليكون شرحه موافقا لمراد المص والا يلزم شرح كلام القائل بما لا يرضى به وهذا
كما ترى **قوله** من قدم بمعنى تقدم جواب سوال مقدر تقرير السوال من اين يفهم من المطول

اقتصار المص فی المقدمۃ علی الکسر فانہ لم یذکر فی موضع منہ ان المقدمۃ بالکسر وتقریر الجواب انہ لما قال
فی المطول ان المقدمۃ ماخوذۃ من قدم بمعنی تقدم یفہم منہ ضمنا ان المقدمۃ بالکسر لا الفتح لان احتیاج
تاویل قدم الی تقدم انما ہو علی تقدیر الکسر بیانہ انہ لما ورد الاشکال علی القائلین بان المقدمۃ
بالکسر من ان ہذا القول لا یناسب معناہا اللغوی وہی التی تقدم الغیر اذ لا ریب فی ان
المباحث التی ہی المقدمۃ الاصطلاحیۃ لا تقدم الغیر بل ہی تتقدم بنفسہا علی الغیر ای المقص اجاب
المص فی المطول بان المقدمۃ ماخوذۃ من قدم بمعنی تقدم فیکون المقدمۃ ح بمعنی المتقدمۃ
ولا ریب فی ان معناہا اللغوی مناسب بمعناہا الاصطلاحی فان مباحث المقدمۃ وہی
المقدمۃ الاصطلاحیۃ بکمال استحقاقہا التقدم صارت کانہا تقدمت بنفسہا فلا یرد ان تلک
المباحث لا تتقدم بنفسہا بل قدمہا المصنفون فکیف یصدق علیہا المقدمۃ بمعنی المتقدمۃ
ویمکن ان یقو ان المقدمۃ ماخوذۃ من قدم المتعدی بمعنی ان ادراک تلک المباحث یقدم لمن
عرفہا علی من لم یعرفہا کذا قال الجلبی فی حاشیتہ علی المطول او کما قال الفاضل الیزدی علی
تقدیر ان یکون المقدمۃ عبارۃ عن الالفاظ او المعانی مفردتین من ان الالفاظ التی ہی المقدمۃ
تقدم معانیہا فی الادراک وکذا المعانی التی ہی المقدمۃ تقدم الفاظہا فی التکلم **قال** الشارح بمعنی
ما یذکر ای طائفۃ من الکلام تذکر قبل الشروع فی المقاصد لارتباط المقاصد بہا ونفعہا فیہا فما لم
یذکر المولف الطائفۃ المذکورۃ امام المقص لم یصدق علیہا تعریف مقدمۃ الکتاب **قولہ**
المشہور تخصیص مقدمۃ الکتاب بالالفاظ ووجہ الشہرۃ ان مقدمۃ الکتاب عندہم عبارۃ
عن طائفۃ من الکلام تذکر قبل الشروع فی المقاصد لارتباطہا بہا ونفعہا فیہا ومن البین
ان کلا من الکلام والذکر والارتباط والنفع انما ہو من اوصاف الالفاظ دون غیرہا
فلا یکون مقدمۃ الکتاب ح عبارۃ الا عن الالفاظ فقط **قولہ** ولا وجہ لہ الخ دفع لوجہ
الشہرۃ تقریرہ ان مقدمۃ الکتاب جزء من الکتاب فلما ان الکتاب یحتمل ان یکون
عبارۃ عن الالفاظ والمعانی او کلیہما یحتمل ان یکون مقدمۃ الکتاب ایضا عبارۃ عن احدی

هذه الثلث فتخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ كما هو المشهور مما لا وجه له ولا نم ان الكلام الذكر
والارتباط والنفع انما هو من اوصاف الالفاظ فقط فان كلا من الالفاظ والمعاني يوصف
بها بل النفع والارتباط انما هو للمعاني حقيقة وبالذات دون الالفاظ فهذا يوجب ترجيح
ارادة المعاني ح فالتفسير المذكور لا ينافي ارادة غير الالفاظ منها في الحاشية المنهية اقتصر
على الاحتمالات الثلث بناء على ان تحقيقه ان النقوش لا دخل لها في الكتاب لا عينا ولا
جزأ انتهى وح فائدة جليلة يجب التنبيه عليها هو انه لما ورد على قولهم المقدمة في حد العلم
وغايته وموضوعه ايرادان احدهما لزوم ظرفية الشيء لنفسه بناء على ان المقدمة عين هذه
الامور وثانيهما انه لو كانت الامور المذكورة مقدمة لتوقف شروع مسائل العلم عليها بناء
على ان المقدمة عبارة عما يتوقف عليه الشروع في مسائله مع انها ليست كذلك اذ يصح الشروع
بدونها قسم المص في المطول المقدمة على قسمين اي مقدمة الكتاب مقدمة العلم لدفع الايرادين
وتبعه الشارح ايض حيث فسرهما بما فسرهما به المص في المطول فتقرير دفع الايراد الاول ان
الايراد انما يتوجه لو كان للمقدمة تفسير احد فقط مع انه ليس كذلك اذ لها تفسيران فيكون
باحد التفسيرين الذي مقدمة الكتاب عبارة عنه مظروفا وبالتفسير الآخر الذي مقدمة العلم
عبارة عنه ظرفا فلا يلزم ظرفية الشيء لنفسه وتقرير دفع الايراد الثاني ان الحد والغاية والموضوع
ليس من مقدمة العلم بل من مقدمة الكتاب التي ليس التوقف معتبرا فيها ليلزم الخلل وما قال
السيد السند في حاشيته على شرح المطالع من ان مقدمة الكتاب من مصطلحات المص لا تعول
عليه في كلام ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم فلا يخفى ما فيه فان كلام القوم يشير الى مقدمة الكتاب
بل في الفائق تصريح بذلك حيث قال المقدمة الجماعة التي تقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقد
استعيرت لاول كل شيء فيقال مقدمة العلم ومقدمة الكتاب مقدمة الكلام ومقدمة الجيش
ثم ههنا ابحاث احدها ما يفهم من كلام السيد السند هو ان ما له ارتباط بالمقاصد ونفع فيها يجب
تقديمه عليها اذا توقف الشروع في المسائل عليها وافاد بصيرة في الشروع لان مجرد الارتباط والنفع

لا يقتضي الا مجرد كونه مذكورا مع المقاصد دون تقديمه عليها واذا اعتبر التوقف والبصيرة
آل مقدمة الكتاب التي فسرها الشارح بما ذكره الى مقدمة العلم وثانيهما انه لا حاجة الى اعتبار
مقدمة الكتاب لدفع الايرادين المذكورين اذ يمكن دفعهما بدونه اما دفع الاول فبان مقدمة
العلم وان كانت يطلقونها حقيقة على الادراكات لكنهم قد يطلقونها على المدركات
اى المعاني ايض على سبيل التوسع ثم يطلقونها على الالفاظ الدالة على المعاني ايض على سبيل
التوسع فعلى هذا للقائل ان يقول انهم ارادوا بقولهم المذكور ان الالفاظ المخصوصة الدالة
على المعاني المخصوصة او المعاني المخصوصة المدلولة بها في تلك المعاني والادراكات فلا يلزم
ظرفية الشيء لنفسه لتغاير الظرف والمظروف واما دفع الثاني فبان ليس المراد من التوقف
المعتبر في مقدمة العلم التوقف بالمعنى المشهور بل بالمعنى المصحح لدخول الفاء اى الترتيب ولا ريب
في تحققه فيما نحن فيه فانه متى علم الامور الثلث المذكورة صح شروع مسائل العلم لانه يدفع بها
استحالة طلب المجهول المطلق وطلب العبث وعدم الامتياز بين مسائل العلم وان يمكن الشروع
بدون الامور الثلث وبعبارة اخرى وهي ان المراد من التوقف التوقف على وجه البصيرة
ولا ريب في ان علم الامور الثلث المذكورة يوجب البصيرة في شروع مسائل العلم وما قيل
ان البصيرة غير مضبوطة ففيه ان الضبط لا يجب فانه على قصد المصنفين فمن قصد التبصر
على حد جعل المقدمة على هذا الحد ومن قصد التبصر على حد آخر جعل المقدمة على حده وثانيهما انه يلزم
مما ذكرتم جعل الحد والغاية والموضوع في قولهم المذكور تارة مقدمة العلم وتارة مقدمة الكتاب
الاول على تقدير دفع الايراد الاول والثاني على تقدير دفع الايراد الثاني وهذا كما ترى
قال الشارح فالمبين على صيغة اسم الفاعل مقدمة الكتاب والادراكات مبينها على صيغة
اسم المفعول هو مقدمة العلم في الحاشية المنهية وهذا بالنظر الى ظاهر قولهم مقدمة العلم هي التصور
بوجه ما والتصديق بفائدة ما وقولهم في تعريف المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم حيث
لم يقولوا ما يتوقف الشروع في العلم على ادراكه لان ذلك يشعر بان مقدمة العلم هي الادراكات

وان احتمل ان يكون نفس المعاني ويكون معنى قولهم ما يتوقف عليه الشروع ما يتوقف الشروع على
العلم به ويكون في قوله هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما مسامحة لكنه خلاف الظاهر
انتهى والمسامحة اطلاق التصور والتصديق على المتصور والمصدق او حذف المضاف اي هو
متعلق التصور والتصديق وما قيل في كون ظاهر قولهم ما يتوقف عليه الشروع مشعرا بان
المقدمات هي الادراكات بحث لظهور ان ما يتوقف يشتمل الادراك والمعاني ولا اشعار فيما
ذكر الى انها ليست نفس المعاني فيجوز ان يكون اعم من الادراك ففيه ان المعتبر في التعاريف ما هو
المتبادر وظاهر ان المتبادر من التوقف ليس الا التوقف اولا وبالذات والمدرك والمعاني
وان يصدق عليه انه يتوقف عليه الشروع لكن لا على طريق الاولية وبالذات بل بواسطة
الادراك فيخرج منه قال بعض الاعاظم ان الفرق بين المقدمتين بالوجه الذي ذكره الشارح صحيح
فانه يلزم منه ان يكون مبينات مقدمة الكتاب مما يتوقف عليه الشروع مطلقا وعلى وجه البصيرة والذي
شجع الشارح على اختراع مقدمة الكتاب ان المذكورات مما لا يصح توقف الشروع المعتبر في مقدمة العلم
عليه فلا بد ان يكون مقدمة الكتاب عنده امرا لا يكون المبين به مما يتوقف عليه الشروع فالفرق بكون العلم
ادراك المبين بمقدمة العلم والمبين بمقدمة الكتاب غير مرضي له فلا يصح **قوله** والمعنى من حيث التعبير
عنه آه جواب عن سؤالين يراد احدهما على قول المحشي وتفسيرها بما يذكر آه لا ينافي ذلك فان كلا من
اللفظ والمعنى يوصف بالذكر آه وثانيهما على قول الشارح فالمبين الخ اما تقرير الاول فهو انا
وان سلمنا ان المعاني توصف بالذكر والارتباط والنفع لكنها لا تتصف بكونها مبينة اذ هي
لا تبين شيئا فكيف تكون مقدمة الكتاب التي تكون مبينة عبارة عن المعاني التي ليست كذلك
واما تقرير الثاني فهو ان المبين بالكسر لا يكون الا الالفاظ دون المعاني فان الالفاظ تبين المعاني
والمعاني لا تبين شيئا فمقدمة الكتاب التي هي عبارة عن المبين لا يكون ح الا الالفاظ مع ان
مقدمة الكتاب اعم منها ومن المعاني وحاصل الدفع ان المعاني من حيث هي هي وان لم تكن مبينة
لشيء لكنها من حيث التعبير عنها بالالفاظ تكون مبينة للمعاني من حيث هي هي مقدمة الكتاب

اذا كانت عبارة عن المعاني فليست عبارة عنها من حيث هي هي بل عنها مع الحيثية المذكورة **قوله** فالتغاير بين مقدمة الكتاب آه تفريع على ما تقدم من ان مقدمة الكتاب تحتمل الالفاظ والمعاني والمركب منهما يعني لما ثبت ان مقدمة الكتاب عبارة عن احدى الاحتمالات الثلث المذكورة يكون التغاير بين مقدمة الكتاب والعلم بحسب المفهوم قطعا فان مفهوم مقدمة الكتاب طائفة من الالفاظ والمعاني او مجموعهما قدمت امام المقصود لارتباطها به ونفعها فيه ومفهوم مقدمة العلم الادراكات التي يتوقف عليها شروع مسائل العلم ولا شبهة في انهما متغايران بحسب المفهوم بل بحسب الصدق والحمل ايضا ان قيل ان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ والمركبة منها ومن المعاني بعدم اتحادها مع مقدمة العلم حتى يصح حملها عليها وان ما اذا كانت عبارة عن المعاني من حيث انها يعبر عنها بالالفاظ المخصوصة فان المعاني مع هذه الحيثية لما كانت متحدة مع نفسها من حيث هي هي التي تكون في هذه المرتبة معلوما ومتحدا مع العلم الذي هو مقدمة العلم بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات تكون متحدة مع مقدمة العلم البتة والمتحد مع الشيء يكون متحدا معه فتحمل عليها وبما قررناه يظهر لك ان قول المحشي بناء على اتحاد العلم والمعلوم ليس دليلا لقوله فقط والا ليكون حاصل عبارة المحشي انه ليس بين المقدمتين تغاير بحسب الصدق على تقدير كون مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني بناء على اتحاد العلم والمعلوم ويرد عليه الاعتراض بان مقدمة الكتاب على تقدير كونها عبارة عن المعاني ليس عبارة عنها من حيث هي هي بل عنها من حيث التعبير عنها بالالفاظ مخصوصة وظاهر انها من هذه الحيثية ليست معلومة لمقدمة العلم لتكون متحدة معها اذ معلومها انما هو نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية لا مع تلك الحيثية بل هو دليل لاثبات المقدمة المطوية وهي ان نفس المعاني التي هي معلومة لمقدمة العلم متحدة معها وبالجملة ان دليل اتحاد مقدمة الكتاب على تقدير كونها عبارة عن المعاني مع مقدمة العلم بعد القول بان المعاني من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة مع نفسها من حيث هي هي التي تكون معلومة لمقدمة العلم مبني على مقدمتين احدهما اتحاد المعاني من حيث هي مع مقدمة العلم التي هي مرتبة العلم فاورد المحشي

ملخص طرز اداء مخمور ۱۲

لاثباته دليلا بقوله بناء على اتحاد العلم والمعلوم وثانيهما انه لبسبب هذا الاتحاد تكون المعاني مع تلك الحيثية متحدة
مع مقدمة العلم وترك دليله وهو ان متحد المتحد مع الشئ يكون متحدا معه للظهور ولو قرر كلام المحشي
بعد القول بانه ما قصد بقوله بناء على اتحاد الاتحاد بالذات بل اعم منه ومن الوسطة بان المعاني
من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة التي هي مقدمة الكتاب لما كانت متحدة مع نفسها من
حيث هي هي التي هو معلوم ومتحد مع علمها الذي هي مقدمة العلم بناء على اتحاد العلم والمعلوم تكون
متحدة مع مقدمة العلم البتة بناء على انها ايض معلومة لمقدمة العلم وان كان بالواسطة والعلم
يكون متحدا مع المعلوم اي معلوم كان يندفع الاعتراض لان المعاني مع الحيثية المذكورة ايض
معلومة وان كانت بالواسطة ولا يخفى ما فيه فان التقرير بهذا النمط لا يتم الا على تقدير دخل
المقدمة الثانية الماخوذة في التقرير الاول وهو ان متحد المتحد مع الشئ يكون متحدا معه والا لا يصح
القول بان المعاني من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة مع مقدمة العلم فيأول الى التقرير
الذي قررناه على ان المتبادر من مطلق الاتحاد الاتحاد بالذات فلا ينبغي ان يحمل على الاعم منه ومن الوسطة
فالذي قررناه اولى من هذا التقرير **قوله** ولا وجه ايض دفع لما قال الفاضل الهروي ذيل قول
الشم بعني ما يذكر اه الموصول كناية عن تمام الامر المذكور قبل الشروع بان مقدمة الكتاب
عبارة عن طائفة الكلام تذكر قبل المقاصد لارتباطها بها ونفعها فيها فهو كما يصدق على مجموع
ما يذكر قبل المقاصد للارتباط والنفع كذلك يصدق على البعض الذي يذكر قبل المقاصد للارتباط
ونفعه فيها على الاستقلال من غير انضمامه مع امر آخر فلا وجه لتخصيص مقدمة الكتاب بمجموع ما يذكر
قبل المقاصد للارتباط والنفع دون البعض الذي يكون كذلك بل يكون كل منها مقدمة الكتاب
كمقدمة العلم فانها كما تطلق على مجموع معرفة الحد والغاية والموضوع كذلك تطلق على معرفة كل واحد
واحد منها ايض قال الشارح فلا يرد ما قيل اه القائل السيد السند توضيح الكلام انه اعترض
على المص الفارق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم في المطول في حاشيته المتعلقة عليه بان
ما جعله في هذا الكتاب مقدمة العلم من الحد والغاية والموضوع جعله في شرح الرسالة الشمسية مقدمة

الكتاب بالتفسير الذي ذكره آه ونفي توقف الشروع في العلم على هذه الامور فحينئذ لا يثبت عنده الا
مقدمة الكتاب فقط ويحتاج في قولهم المقدمة في حد العلم وغايته وموضوعه الى تكلف لان هذه
الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط على ما بينه انتهى
اعلم ان كلام السيد السند مشتمل على ثلث اعتراضات اشار الى احدها بقوله ما جعله آه تقريره ان الامور
الثلث من الحد والغاية والموضوع التي جعلها في المطول مقدمة العلم جعلها في شرح الرسالة الشمسية
المعروف بالسعدية مقدمة الكتاب وهل هذا الا قول باتحاد المقدمتين مع انه قائل بالفرق بينهما
فدفعه الشارح بقوله لانه انما جعل آه حاصله ان المص جعل مقدمة الكتاب في شرح الرسالة بيان الامور الثلث
المذكورة واراد مما جعله في المطول من كون الامور المذكورة مقدمة العلم ادراكاتها على سبيل التسامح
فاين يلزم الاتحاد بين المقدمتين ثم اشار الى ثانيها بقوله ونفي توقف الشروع في العلم على هذه الامور
حاصله ان المص لما نفي في شرح الرسالة الشمسية توقف الشروع في العلم على الامور الثلث المذكورة
لم تكن مقدمة العلم فكيف يصح قول المص في المطول بانها مقدمة العلم واجاب عنه الشارح سابقا بما حاصله
ان مقدمة العلم عبارة عن ادراك المبين بالفتح ومقدمة الكتاب عن المبين بالكسر والمص انما نفي توقف
الشروع في شرح الرسالة الشمسية على الامور الثلث المذكورة من الجهة الاخيرة لا من الجهة الاولى
وحكم المص في المطول بكونها مقدمة العلم انما هو من الجهة الاولى ويمكن الجواب عنه بوجه آخر وهو
ما ذكره الفاضل اليزدي من ان ما ذكره في المطول فمبني على ما هو المشهور بين الجمهور ولذا قال
فيه فلنقدم وما قاله في شرح الرسالة الشمسية فمبني على ما هو التحقيق عنده فتامل ثم اعلم انه لو حمل
قول السيد السند ما جعله الى قوله ونفي توقف الشروع في العلم على هذه الامور على ايراد واحد بان
يقرر ان ما جعله مقدمة العلم وادعى انه مما يتوقف الشروع عليه هو بعينه الذي نفي توقف الشروع في
شرح الشمسية لا يندفع بما ذكره الشارح والى ثالثها بقوله فح لا يثبت عنده الخ حاصله انه لما لم يتوقف
الشروع في مسائل العلم على الامور الثلث المذكورة لا يكون تلك الامور مقدمة العلم بل مقدمة
الكتاب لاطلاقهم المقدمة على الامور المذكورة فاذا لم تكن مقدمة العلم لا بد ان تكون مقدمة الكتاب

لحصرهم المقدمة فی ماتین فعاد الاشکال بلزوم الاتحاد بین الظرف والمظروف فی قولهم المقدمة فی الحد
والغاية والموضوع فیحتاج لاصلاح الظرفية الى تكلف كما احتاج من حصر المقدمة فی مقدمة العلم اليه
مع انه ماتجه لاختراع مقدمة الكتاب الا التفصی عن الاشکال وه کلمات شريفة من اراد الاطلاع
عليها فليرجع الى حاشية الفاضل اليزدی علی شرح التهذيب الجلالی وحاشية الچلپی علی المطول
قوله ولا يرد آه هذا الايراد ماخوذ من الايراد الثانی الذی اورده السيد السند فی حاشية
على المطول وقد اوضحته آنفا حاصله انه يلزم التدافع بين كلامی المص فی المطول وشرح الرسالة
الشمسية فانه اثبت فی المطول مقدمة العلم ومقدمة الكتاب كليهما وفی الشرح المذكور اثبت
مقدمة الكتاب ونفی مقدمة العلم **قوله** لانه فی المطول اثبت مقدمة العلم علی انه اخذ التوقف آه
بمعنى الارتباط بالمقاصد والنفع فيها آه متعلق بقوله لا يرد والمراد بالارتباط والنفع ما يترتب عليه
شروع مسائل العلم والا فمطلق الارتباط والنفع يوجد فيما يذكر فی الخاتمة ايض فحاصل عدم الورود
ان المص اراد بالتوقف المعتبر فی مقدمة العلم فی المطول ما يصح دخول الفاء وفی شرح الرسالة المعنى
المشهور وهو بمعنی لولاه لامتنع فلا يلزم التدافع بين كلامی المص لاختلاف محل النفی والاثبات
ولا يذهب عليك ان عبارة المطول آبية عن الارادة من التوقف المعتبر فی مقدمة العلم بمعنی بالصحيح
دخول الفاء فانها تنادی باعلى نداء على ان المراد بالتوقف المعتبر فی مقدمة العلم التوقف الحقيقی ان
شئت فارجع اليها على ان هذا توجيه بما لا يرضى به قائله فان المص قد طعن طعنا بليغا فی شرح الرسالة
على من فسر المقدمة بما يتوقف عليه الشروع فلو كان للتوقف معنى آخر سوى الحقيقی لما طعن عليه
قوله بل لا تسامح يمكن ان يقال ليس مراد الشارح من التسامح التسامح فی عبارة المص التی وقعت
منه فی المطول تلو قوله فيقع مقدمة العلم آه من قوله معرفة حده وغايته وموضوعه بل فی العبارة التی نقلها
المص فی المطول مما وقع فی بعض الكتب من ان المقدمة فی بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه
زعما منهم بان هذا عين المقدمة فان هذه العبارة كالنص فی ان بيان [illegible] الامور الثلاثة
مقدمة العلم ومقدمة الكتاب شیء آخر فلا بد من القول بالتسامح فی هذه العبارة [illegible]

علی من اقتصر المقدمة علی مقدمة العلم وما قیل ان مراد الشارح من التسامح التسامح بالنظر الی تعریف مقدمة العلم حیث عرفها بانها عبارة عما یتوقف علیه مسائله فان ما یتوقف علیه نفس المسائل انما هی نفس الامور الثلث لا ادراکاتها فیتوهم منه ان المقدمة هی نفس الامور الثلث مع انها عبارة عن ادراکاتها فاشار الشارح الی ان فی العبارة تسامحا بان یراد ما یتوقف علیه المسائل ما یتوقف علی ادراکه ادراک المسائل ففیه ان هذا خلاف ما ینساق الیه عبارة الشارح **قوله** فکانه لم یتیسر له الرجوع الیهما الیس فی موقعه فان الشارح لم یحکم بالتسامح فی کلا الکتابین بل فی احدهما وهو المطول فغایته ما لزم من حکمه بالتسامح عدم تیسر رجوعه الیه دون شرح الرسالة الشمسیة **قال** الشارح لم نقل حصول صورة الشیٔ فی العقل ای لم نعرف العلم بحصول صورة الشیٔ فی العقل کما هو المشهور عند القوم **قوله** اعلم ان للعلم معنیین الخ المراد من العلم الخ العلم الحصولی بقرینة تفسیر المحشی العلم بالمعنی الاول بحصول الصورة والثانی بالصورة الحاصلة وبما قال فی حاشیة الحاشیة من ان الاول علم بالمعنی المصدری والثانی علم بمعنی ما به الانکشاف فاطلاق العلم الحصولی علی هذین المعنیین لاطلاق العلم المط علی المعنی المصدری وما به الانکشاف انتهی وانما خص بالحصولی وان کان للعلم الحضوری ایض معنیان حضور الصورة والصورة الحاضرة لان الکلام الخ فی العلم الذی هو مورد القسمة الی التصور والتصدیق وهو لیس الا العلم الحصولی کما ستیضح لک انشاء الله تعالی **قوله** ولا شک ان الغرض العلمی المفسر بما یکون مقصودا من تعلمه وهو الخ لیس الا عصمة الذهن عن الخطاء فی الفکر لم یتعلق بالاول ای بحصول الصورة فانه لیس کاسبا ولا مکتسبا الخ توضیحه ان ایراد تقسیم العلم الی التصور والتصدیق فی اوائل کتب المنطق انما هو لبیان الغرض والحاجة الیه وهو لا یتم الا ببیان ان کلا من التصور والتصدیق ینقسم الی الضروری والکسبی مع احتیاج الکسبی بوقوع الخطاء الی ما یعصم عنه والمنقسم الیهما لا یکون الا الکاسب والمکتسب فیکون العصمة متعلقة بالعلم الذی هو یکون کاسبا ومکتسبا وما هو الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة بوجهین اما اولا فبما قال جدی واستاذ استاذی کمال المحققین

افاده سعد عفی عنه

احمد علی سہارنپوری

قدس سره من ان الكاسب هو الذي يقع فيه الترتيب والمكتسب هو الذي يترتب بعده وما هو
الا الحاصل وهو الصورة العلمية والكلام هٰهنا في العلم الذي يتعلق بالكسب انتهى واما ثانيا فبان
الحصول بمعنى انتزاعي لا يكون علمه الا حصوليا لما تقرر في موضعه فلو كان كاسبا لا يكون
كاسبيته الا بان يحصل صورته في الذهن فيكون الكاسب هو الصورة الحاصلة لا الحصول
ويكون علم الانتزاعيات من البديهيات لا يكون علم ذلك الحصول مكتسبا ايضا لان الاكتساب
انما يكون في النظري لا في البديهي فمن جعل مورد القسمة حصول الصورة اراد منه الصورة
الحاصلة ليصح تعلق الغرض العلمي به **قوله** هذا ما يذهب اليه النظر الجلي الظاهر ان المشار اليه
بهذا هو قوله فالمراد وهو متفرع على قوله ولا شك ان الغرض العلمي آه فيكون الحاصل ح
ان الحكم بكون المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة عند من جعل مورد القسمة حصول
الصورة بناء على انه لا شك ان الغرض العلمي آه حكم بحسب الجلي من النظر دون النظر الدقيق
فانه يحكم بان المراد آه ولما اتجه عليه ما اورده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره
بقوله وانت تعلم ان هذا الوجه كما يدل على امتناع حمل الحصول على المعنى المصدري كذلك يدل
على امتناع حمله على الحالة الادراكية لانها ايضا لا تكون كاسبة ولا مكتسبة فان الترتيب والتقرر
انما يكون في الصور بحسب الا ان يقال ان هذا الحمل صحيح في الواقع وان لم يساعده المقام فتامل
انتهى قيل في توجيه كلام المحشي ان قوله هذا اشارة الى **قوله** ولا شك آه يعني ان الحكم بكون
الصورة التي هو علم متعلق الغرض العلمي بناء على كونها كاسبة ومكتسبة حكم بحسب النظر الجلي فان
الكاسب والمكتسب حقيقة لا يكون الا المعلوم دون العلم والنظر الدقيق يحكم بان متعلق
الغرض العلمي ما ينكشف به المعلوم وهي ليست الا الحالة الادراكية فيكون هو المراد من حصول
الصورة مسامحة لانها هي الحاصلة منه واستحسن هذا التوجيه بعض الاعاظم حيث فرع عليه قوله فلا يرد
ما قيل انه ان اراد ان كون العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق مما يتعلق به الغرض
العلمي ما يحكم به النظر الجلي فهو لغو فانه من الاوليات انه مما يتعلق به الغرض العلمي وقد قال في

بعض الاعاظم
مولانا عبد العلي
۱۲

حاشیۃ الرسالۃ القطبیۃ ان العلم الذی ہو مورد القسمۃ فی فواتح کتب المنطق ینبغی ان یکون
لہ دخل فی الاکتساب ان ارید بہ المطلق فمسلم لکن سوق الکلام یابی عنہ وذلک لانا نختار الاول
ونقول ان الغرض العلمی لم یتعلق بہ بل بعلومہ فالحکم بکون متعلق الغرض العلمی الکاسب الذی
ہو الصورۃ نظر جلی بل متعلق الغرض العلوم فالغرض انما تعلق بالعلم لکون معلومہ کاسبا
ومکتسبا علی الحکم بہ النظر الدقیق والعلم بذلک العلوم حقیقۃ الحالۃ الادراکیۃ فہی مورد القسمۃ
انتہی فقولہ ولا شک ان الغرض العلمی لم یتعلق بالاول فانہ لیس کاسبا ولا مکتسبا وجہ للعدول
الی الصورۃ الحاصلۃ عند الجمہور لا عند المحشی لان کون العلم کاسبا ومکتسبا انما ہو عند الجمہور لا عندہ
فتامل قولہ وحقیقتہ ای حقیقۃ المعنی الحاصل بالمصدر الذی ہو الحصول ما یعبر عنہ بالفارسیۃ
بدانش فان قلت ان دانش کیف یکون حاصل الحصول اذ الحصول یعبر عنہ ببودن فحاصلہا
لا یکون الا ہستی وبودن ودانش نعم ہو حاصل للعلم بالمعنی المصدری اللغوی الذی یعبر عنہ فی الفارسیۃ
بدانستن قلت لما کان ترتب العلم بالمعنی اللغوی وہو ما یعبر عنہ بدانستن علی الحصول یستلزم
ترتب حاصلہ وہو دانش علیہ قال مسامحۃ ان دانش حاصل للحصول آہ ولقد ان لیس مراد المحشی
من الحاصل فی المعنی الحاصل بالمصدر ما ہو احد الاقسام الست للمعنی المصدری بل ما ہو المتعارف
فی العرف من الاثر المترتب علی الشئ کما یقال ان الالم حاصل الضرب قولہ وتلک الحالۃ لا ادراکیۃ
آہ یعنی ان الحالۃ الادراکیۃ تصدق وتحمل علی الاشیاء التی تتحقق بہا تلک الحالۃ صدقا
عرضیا ای حملا عرضیا وہو عبارۃ عن کون المحمول خارجا عن حقیقۃ الموضوع اما وجہ کونہا
محمولۃ علیہا فاشار الیہ بقولہ لانہ اذا حصل شئ آہ حاصلہ انا نعلم قطعا انہ اذا حصل شئ فی
الذہن یحصل فیہ وصف یحمل علیہ وہو المسماۃ بالحالۃ الادراکیۃ فیقال للشئ کالانسان صورۃ
علمیۃ ای منسوبۃ الی العلم لان العلم وہو الوصف المذکور متعلق بذلک الشئ فیکون ذلک
الشئ کالانسان موضوعا والصورۃ العلمیۃ محمولا فان قلت یفہم من ہذا التقریر حمل الصورۃ
العلمیۃ علی الشئ لا حمل الحالۃ الادراکیۃ الذی ہو المطلب قلت انہ وان لم یفہم من التقریر المذکور

صراحة حمل الحالة الادراكية على الشئ الذي حصلت به لكنه يفهم منه ضمنا البتة بناء على ان الصورة العلمية للشئ لما لم تحمل الا من جهة اشتمالها على الحالة الادراكية لا بد ان يحمل الحالة عليه ايضا وان كان بين الحملين فرق فان هذا الحمل يكون حملا بالاشتقاق وذلك بالمواطاة وان قيل ان مراد المحشي من الصورة العلمية في قوله فيق له صورة علمية الحالة الادراكية بناء على انها قد تطلق عليها ايضا فلا يتوجه الاشكال من راس وآما وجه كونها خارجة عنها فاشار اليه بقوله وهذا المحمول ليس نفس الموضوع آه يعني لما لم يكن الحالة الادراكية للشئ عينا له ولا جزأ له والا لكون محمولة عليه حال كونه موجودا في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الخارجي والذهني بان يكون محمولا على الذات بحسب احد الوجودين دون الآخر مع انه من البين ان الشئ حال وجوده في الخارج لا يحمل عليه الحالة الادراكية فانه لا يقع للانسان حال كونه موجودا في الخارج انه ذو حالة ادراكية فيكون تلك الحالة خارجة عن الشئ **قوله** فهذا الحمل من قبيل حمل الانسان على الكاتب هذا التشبيه انما هو في مجرد كون الحمل عرضيا فقط لا في نحو الحمل فان حمل الكاتب على الانسان حمل بالمواطاة وحمل الحالة الادراكية على الشئ بالاشتقاق **قوله** فالعرضي من مقولة الكيف هذا تفريع على ما تقدم من قوله وتلك الحالة تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا بيانه انه لما ثبت ان الحالة الادراكية للشئ تكون خارجة عن حقيقته ومحمولة عليه غير متحدة معه اتحادا ذاتيا بل عرضيا تكون من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة كما اذا تصورنا السواد او البياض مثلا او من مقولة اخرى كما اذا تصورنا الانسان او الابوة لصدق تعريف مقولة الكيف التي هي عبارة عن عرض لا يقبل القسمة والنسبة عليها اذ من البين ان الحالة المذكورة لا تقبل القسمة والنسبة بخلاف ما لو كانت تلك الحالة متحدة مع الشئ اتحادا ذاتيا لما امكن كونها من مقولة الكيف فقط بل كانت تابعة له فلو كان من مقولة الكيف كانت هي من مقولة الكيف وان كان من مقولة الجوهر كانت هي ايضا منها وهكذا قال جدي وهو استاذ استاذي كمال المحققين قدس سره لا يذهب عليك ان الحالة المسماة بالحالة الادراكية ان كانت

من الصفات الانضمامية فالمنضم اليه اما نفس الصورة فيلزم ان يكون الصورة عالمة لان العالم ما يكون فيه قيام مبدئه واما النفس المجردة فمع كونه خلاف ما يشهد به الوجدان على ما يظهر بالرجوع اليه يلزم عليه اولا انه يرجع الى ما اشكل على شارح التجريد بقوله انه جمع بين المذهبين اي مذهب القائلين بحصول الانفس في الاذهان والقائلين بالاشباح وذلك لان القائم بالذهن غير الصورة العلمية ليس الا معنى مختصا بالمعلوم في ظرف الذهن وهو المعنى بالشبح والحاصل انه يرد عليه مثل ما اورد على شارح التجريد وثانيا انه لا دليل على وجودها وهل هذا الا ادعاء بلا بيان بل ربما يمكن ان يستدل على خلافه بمثل ما استدل به على شارح التجريد بان الصورة العلمية كافية للانكشاف ولا نعني بالعلم الا مبدء الانكشاف فالقول بصورة قائمة اخرى تعسف وان كانت انتزاعية ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع فان كانت هو الانكشاف الذي تلك الصورة مبدأ له فمع ان الانكشاف حقيقة صفة الصورة لا العالم فتكون علما حقيقة يلزم ان لا يكون العلم من مقولة الكيف حقيقة على ما هو بصدده لان الانتزاعيات الذهنية ليست من الموجودات الخارجية ولا الذهنية الا بعد الانتزاع ولا ريب في انه لا ينتزع عن الصورة الا مفهوم الانكشاف وهو ليس لشيء او مفهوم لازم كالتمايز عما عداها وهو مثل الانكشاف ايضا يلزم ان لا يكون العالم عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصل الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في اتصاف الانتزاعيات وجود منشاء الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوقنا صادق ولو لم يوجد انتزاع منتزع وان كانت غير الانكشاف يلزم مع تلك المفسدة الثانية انه لا دليل على ثبوته فهذا تحكم وايضا يشهد الرجوع الى الوجدان بخلاف ذلك ثم الخلل الواقع في كلامه المسوق لبيان تلك الحالة الادراكية ظاهر فانه ان كان مقصوده ان تلك الحالة صفة للصورة فتعسف وان كان مقصوده انه صفة للعالم فياباه قوله فالعرض من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى فانه يدل على ان معروضه هو الصورة العلمية المتحدة مع المعلوم انتهى وقد بقي ههنا خبايا لم نذكرها مخافة التطويل وقد ذكرت نبذا منها في الحاشية المتعلقة

على شرح الرسالة القطبية ان شئت فليرجع اليها **قوله** نحل كثير من الاشكالات منها الاشكالان اللذان سيجئ ذكرهما فانتظرهما مفتشا **قوله** كالاشكال بان الاشياء آه تقريره انا بهذا علمنا الجوهر كزيد يكون علما اى ما حصل منه فى الذهن وهى الصورة جوهرا بناء على حصول ماهيات الاشياء بانفسها فى الذهن وكذا ما حصل من الكم فى الذهن يكون كما ومن الكيف كيفا وقس على هذا حال باقى المقولات فكيف يصح حكمهم رح بكون العلم من مقولة الكيف مطـ والا فعلى تقدير كون العلم بالجوهر مثلا يكون ذلك العلم الذى هو جوهر كيفا فيلزم ان يكون شئ واحد فى مرتبة واحدة داخلا تحت مقولتين اى جنسين لان المقولة عبارة عن الجنس العالى هذا تقرير الاشكال على نمط كلام المحشى فى هذه الحاشية وقد يقرر الاشكال على نمط آخر هو انا اذا علمنا الجوهر مثلا يكون علمنا به اى الصورة الحاصلة منه جوهرا بناء على انحفاظ المهيات فى انحاء الوجودات ومن المقررات عندهم ان العلم من مقولة الكيف فيلزم ان يكون الشئ الواحد جوهرا وكيفا وهو ممتنع وحاصل الانحلال انا لا نم ان حصول ماهيات الاشياء بانفسها فى الذهن وانحفاظها فى انحاء الوجودات يوجب ان يكون الصورة الحاصلة من الجوهر مثلا فى الذهن علما ليلزم الاستحالة المذكورة لان العلم حقيقة عبارة عن الوصف العارض المسمى بالحالة الادراكية وهو كيف دائما سواء كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى ودون الصورة الحاصلة من العلوم التى هى تابعة له ليلزم منه كون العلم جوهرا ان كان المعلوم جوهرا وكما ان كان المعلوم كما وهكذا **قوله** فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشى يعنى الشارح المحقق فى حواشى شرح التجريد بان عده من مقولة الكيف آه حاصل ما اجاب به المحقق عن الاشكال منع كون العلم من مقولة الكيف حقيقة ليلزم منه على تقدير كون العلم بالجوهر مثلا الذى هو جوهر كيفا دخول شئ تحت مقولتين لان المقسم للمقولات انما هو الموجود الخارجى والعلم لما لم يكن منه بل من الموجودات الذهنية فكيف يدخل تحت مقولة الكيف فعدهم العلم من مقولة الكيف وحكمهم بانه منها انما هو على سبيل التسامح بمشابهته الكيف القائم بالموضوع فى العين فى الافتقار الى المحل وعدم اقتضاء القسمة والنسبة ولما كان

هذا الجواب من الشيخ مخالف لبرائهم فان تقسيمهم مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها
ثم عدهم العلم من الكيفيات النفسانية يدل صريحا على ان العلم من مقولة الكيف حقيقة اعرض
عن هذا الجواب حيث قال فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي آه **قوله** وقد زدنا على ذلك تفصيلا
آه ولما اعرض المحشي عنه اعرضنا عنه ايضا مخافة للتطويل **قال الشارح** لانه اي العلم من مقولة
الكيف اعلم انهم اختلفوا في انه عند العلم بالشيء هل يحصل منه شيء في الذهن سواء كان عينه او شبحه
او لا بل هو اضافة بين العالم والمعلوم فقط من دون ان يحصل منه شيء في الذهن والحكماء
لما ابطلوا الشق الثاني الذي ذهب اليه جمهور المتكلمين اختاروا الاول ثم لا ريب في انه على هذا
التقدير يتحقق في الظ عدة امور الصورة الحاصلة من المعلوم في الذهن وحصولها الذي هو
نسبة بين المعلوم والذهن في الذهن وقبول الذهن لتلك الصورة فمن قال ان العلم
عبارة عن الاول جعله من مقولة الكيف ومن اختار انه عبارة عن الثاني جعله من مقولة الاضافة
ومن ذهب الى انه عبارة عن الثالث جعله من مقولة الانفعال ولما كان الاحتمالان الاخيران
ساقطين عن درجة الاعتبار لانهما لا يتصفان بالمطابقة والعلم لابد ان يكون متصفا بها
اختار الشارح المذهب الاول حيث قال لانه من مقولة الكيف واشار بقوله على الاصح الى ضعف
كون العلم من مقولة اخرى سوى مقولة الكيف **قال الشارح** ولان المتبادر آه حاصله انه لما كان
المتبادر من صورة الشيء التي وقعت في تعريف العلم الصورة المطابقة له مع ما في نفس الامر
يخرج الجهليات المركبات عنه لعدم تحقق المطابقة الكذائية فيها اذ الجهل المركب عبارة عن
الاعتقاد على خلاف ما عليه الشيء في نفس الامر مع الاعتقاد بانه حق مع انه فرد من العلم ورده
المحشي **بقوله** وانت تعلم آه حاصله انا لا نسلم ان المتبادر من صورة الشيء مطابقتها له في
نفس الامر والواقع حتى يتوجه عليه انها لا توجد في الجهليات المركبة فتخرج من العلم مع انها من
افراده انما المتبادر منها مطابقتها للشيء الذي اخذت منه وهو ذو الصورة والمعلوم سواء كانت
مطابقة بما في الواقع او بما هو في ظن العالم فلا يخرج الجهليات المركبة من العلم لتحقق المطابقة

بالمعنی الثانی فانہ من البین انک اذا رأیت شبحا من بعید واعتقدت انہ شبح فرس والحال انہ
کان انسانا وان لم یطابق ما حصل فی ذہنک بما فی نفس الامر والواقع لکنہ مطابق لما
اخذ منہ وہو ما کان فی ظلنک من صورۃ الفرس ولا یجاب عنہ بما اجاب بہ بعض الاعاظم
وتبعہ بعض الافاضل من ان مقصود الشارح ان صورۃ الشئ توہم ارادۃ المطابقۃ بما فی نفس الامر
وہو یوجب خروج الجہلیات المرکبۃ من العلم لانا نقول ہذا توجیہ بما لا یرضی بہ الشارح فانہ قال
المتوہم من صورۃ الشئ الصورۃ المطابقۃ بل قال المتبادر من صورۃ الشئ الصورۃ المطابقۃ
قولہ وتفصیلہ ان المطابقۃ اعلم ان المطابقۃ معنی واحد یختلف باختلاف التعلق فقد
یقع لمطابقۃ الصورۃ مع ذی الصورۃ بمعنی ان الصورۃ تکون ماخوذۃ منہ وکاشفۃ لہ
وقد یقع للمطابقۃ مع ما فی نفس الامر والواقع وقد یقع للمطابقۃ مع ما قصد تصورہ کمطابقۃ
الحیوان الناطق مع الانسان ومن ثم یقع التصورات الکاملۃ ہی التی تکون مطابقۃ
بما یقصد تصورہا فان التصورات قاطبۃ وان تکن مطابقۃ لذویہا لکنہا قد لا تطابق
بما یقصد تصورہ کما رأینا شبحا من بعید وہو انسان وحصل منہ صورۃ فرس مع قصد تطابقہ
ومن البین انہ کامل من الاول وقد یقع علی مطابقۃ الجزئی علی الکلی بناء علی انہ مندرج تحتہ
بین المحشی حال الاول **بقولہ** ان المطابقۃ مع ذی الصورۃ آہ والثانی **بقولہ**
والمطابقۃ مع ما فی نفس الامر آہ وترک ذکر حال الثالث آہ وبینہ فی شرح الرسالۃ
القطبیۃ حیث قال فیہ واما علی المعنی الثالث فالتصورات بعضہا مطابق وبعضہا غیر مطابق
والتصدیقات لا یجری فیہا المطابقۃ انتہی ولعل ذلک لاخذ التصور فی تفسیر المطابقۃ بہذا
المعنی والا فان اخذ فیہ مطلق الادراک فالتصدیقات ایضا بعضہا مطابق بما قصد تصورہ
وبعضہا غیر مطابق لہ واما الرابع فلم یذکرہ لا فی ہذہ الحاشیۃ ولا فی الشرح المذکور **قولہ**
الصورۃ التصوریۃ والتصدیقیۃ فیدخل الجہلیات المرکبۃ ایضا فی المطابقۃ بہذا المعنی **قولہ**
والمطابقۃ مع ما فی نفس الامر لا یشتمل التصورات ہذا علی تقدیر ان یکون نفس الامر عبارۃ عما یعم

من القول بان الامر كذا فی نفسه کما ذهب الیه البعض او عن المبادی العالیة کما ذهب الیه العلامة الرازی وغیره بناء علی ان کل متصور فهو علی ما علیه فی نفسه هو موجود فی الاذهان العالیة دون ما اذا کانت عبارة عن کون الموضوع من حیث هو او مع امر ما بحیث یصح الحکایة بالمحمول وعن مقتضی النظر والبرهان فان التصورات لا یجری فیها هذه المطابقة واللامطابقة کذا قال المحشی فی شرح الرسالة القطبیة المعمولة فی التصور والتصدیق فان قیل ان قول المحشی والمطابقة مع ما فی نفس الامر آه ینا قض لما قال سابقا من ان المطابقة التی لا تشتمل آه اذ القول السابق یدل علی ان الجهل المرکب الذی هو عبارة عن العلم علی خلاف الواقع سواء کان تصورا او تصدیقا لا یوجد فیها المطابقة النفس الامریة وهذا القول یدل علی ان المطابقة مع ما فی نفس الامر تشمل جمیع التصورات ومنها الجهلیات فتشتملها ایضا قیل ان المحشی اراد بالنفس الامریة التی وقعت فی القول الاول الذی یدل علی نفی تحققها عن الجهلیات المرکبة کون الموضوع من حیث هو او مع امر ما بحیث یصح الحکایة بالمحمول واراد بها فی القول الثانی الذی یدل علی ثبوت المطابقة النفس الامریة فی الجهلیات المرکبة التصوریة ما یفهم من القول بان الامر کذا فی نفسه فلا تناقض بین القولین لاختلاف محل النفی والاثبات علی ان معنی الجهل المرکب لیس عبارة عما ذکرتموه بل عن الاعتقاد علی خلاف ما علیه الشیء فی نفس الامر مع الجزم بانه حق ومن البین انه بهذا المعنی لا یکون الا تصدیقا **قوله** لا تصافه فیها ای فی نفس الامر بمفهوم الخ لا یخفی ما فیه فان ذوات الممتنعات بالذات فی نفس الامر متصفة بالمفهوم والا کیف یحکم علیها بسلب الوجود سلبا بالطبیا فلا بد من ان یکون تلک الذوات موجودة فیها مع ان الممتنعات لا تصلح الوجود کذا افاده عمی قدوة المحققین قدس سره **قوله** لیشمل الصوادق من التصدیقات دون الکواذب فیخرج الجهلیات المرکبة وه آه ابحاث طوینا ذکرها خوفا للاطناب والاطالة **قوله** فان قلت آه قیل هذا السؤال والجواب لم یکن فی النسخة القدیمة نعم کان حاشیة متعلقة بهذا الموضع فادخلها الناسخون فی الکتاب فحاصل هذا السؤال الذی هو

ـــه افاد ابن عمی مولانا محمد برکت سلمه ١٢

منع على قوله ان المتبادر من صورة الشئ مطابقة الصورة بما هي صورة له لانه لما كان المعتبر في الصورة التصديقية الحاكية عن الواقع المطابقة مع المحكي عنه لان الحكاية يجب ان تكون مطابقة للمحكي عنها فكيف يتبادر من صورة الشئ مط مطابقتها لذي الصورة حتى يدخل فيها الجبليات المركبة الاترى انه اذا انتقش صورة زيد على لوح على انها حكاية عن زيد يعتبر فيه مطابقتها لما هي حكاية عنه اي المحكي عنه وهو زيد وحاصل الجواب ان الصورة التصديقية بخصوصها من حيث اعتبار كونها حكاية عن الواقع اذا اضيفت الى الشئ المطابق بان يقع الصورة التصديقية للشئ من حيث انها حكاية عن الواقع يتبادر منه المطابقة مع المحكي عنه البتة دون ما اذا اضيف اليه الصورة مط فان المتبادر منه مطابقتها لذي الصورة ورة ما اضيف الى الشئ الا الصورة مطلقا دون الصورة التصديقية بخصوصها فلم يتبادر منه الا مطابقتها لذي الصورة فيشمل الجبليات المركبة بلا مرية قطعا **قوله** فتأمل لعله اشارة الى سوال وارد على قوله ويشمل الصوادق من التصديقات وجواب اوردهما المحشي في شرح الرسالة القطبية بقوله فان قلت الكواذب مرتسمة في المبادي العالية لانها خزائن للتصورات المعقولة للنفس على ما يقتضيه القواعد الحكمية فيكون جميع التصديقات ايض مطابق قلت الكواذب من حيث انها مصدق بها لا ترتسم في المبادي العالية وليس لنفس المبادي اذعان وتصديق بها بل تصور محض وادراك بحت ولا شك انها بهذا الاعتبار من قبيل التصورات دون التصديقات وما قال بعض المحققين من انها ليست صورة ادراكية لتلك المعاني بل مخزونة فيها على نحو الصورة الحسية في الخيال والمعاني الجزئية في الحافظة مع ان الخيال والحافظة ليسا مدركين ففيه نظر لانه من البين ان معنى الادراك وهو حضور الشئ عند الذات المجردة يتحقق في الكواذب بالنسبة الى المبادي نعم لا يمكن التصديق بها لانها عن النقص وامتناع التصديق لا يستلزم امتناع الادراك فشان المبادي مع الصوادق الادراك والتصديق والحفظ ومع الكواذب الحفظ والادراك فقط انتهى ويمكن ان يكون

اشارة الى سوال آخر وجوابه تقرير السوال ان نفس الامر يطلق عندهم على معنيين الاول كون
الشئ موجود افي حد ذاته من غير اعتبار المعتبر والثاني كونه موجودا ولو بعد انتزاع العقل واختراعه
فالمراد من نفس الامر في قول المحشي والمطابقة مع ما في نفس الامر ان كان المعنى الاول منهما
فالحكم لشمول هذه المطابقة للتصورات باسرها مما لا يصح لان من التصورات ما ليس كك
كشريك الباري واجتماع النقيضين وان اراد المعنى الثاني منهما فالحكم بعدم شمولها للمهليات
المركبة في حيز المنع فانها مطابقة للامر الذي تحقق في العقل بعد انتزاعه وتقرير الجواب
ان مرادهم من الموجود في المعنى الثاني لنفس الامر الموجود في المبادي العالية من جهة
التصديق ولا شك ان الهليات المركبة ليست كك اذ هي موجودة فيها من جهة الحفظ
والتصور فهي داخلة حقيقة في التصورات فتامل **قال** الشارح ولانه يخرج عنه العلم
بالجزئيات المادية فلا يكون التعريف المشهور للعلم جامعا وانما قيد الجزئيات بالمادية لان
الجزئيات الغير المادية يحصل صورها في النفس البتة فلا تخرج عن تعريف العلم قيل ان التعريف
ه للعلم الكاسب والمكتسب وهو لا يكون الا كليا فخروج العلم بالجزئيات المادية عنه مما
لا شناعة فيه بل الخروج عنه واجب **قال** الشارح عند من يقول بارتسام صورها في
القوى والآلات اي الحواس دون من يقول بارتسام صورها في النفس والحواس انما هي شروط
وآلات لفيضان الادراك على النفس من المبدء الفياض من دون ان يكون لنفسها
مدركة الاان بعضا منها وهي الحواس الظاهرة آلات بعيدة وبعضها وهي الحواس الباطنة
آلات قريبة **قوله** لا يبعد اه رد على قول الشارح ان العلم بالجزئيات المادية يخرج عن التعريف
المشهور للعلم حاصله ان خروج هذا العلم منه انما يلزم لو اريد من العقل الماخوذ فيه النفس الناطقة
ونحن لا نريدها منه بل نريد منه ما هو مقابل الخارج اي الذهن سواء كان نفسا ناطقة او غيرها
فان العقل مما يطلق عليه ايض فالجزئيات المادية وان لم تكن حاصلة في النفس حين التعقل
لكنها حاصلة في الحواس وهي فرد للعقل بمعنى الذهن فتكون حاصلة في العقل لامحالة فلم تخرج حينئذ

من التعريف المشهور للعلم ولا يخفى ما فيه من البعد فان التعريف يحمل على المعنى المتبادر والمتبادر من العقل انما هي
القوة العاقلة لا المقابل للخارج فاشكال الشمول من خروج العلم بالجزئيات المادية عن تعريف العلم اذن بارز
بعد لا يندفع بما ذكره المحشي **قوله** فان قلت آه حاصله ان ما ذكرتم في وجه الرد وان يكفي لدفع اشكال
خروج العلم بالجزئيات المادية الحاصلة في الحواس الباطنة من تعريف العلم لكنه لا يدفع الاشكال بخروج
الادراكات الحاصلة بتوسط الحواس الظاهرة فان هذه الادراكات انما هي بوجود المدركات في
الخارج عند المدرك لا بحصول صورها في الذهن **قوله** قلت آه حاصله ان مدركات الحواس الظاهرة حين
الاحساس تنطبع وترتسم في الحس المشترك الذي هو عبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من
التجاويف الثلث التي في الدماغ قابلة لجميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة فان الحس المشترك ياخذ
الصورة ويميزها عن المادة حال كون تلك المدركات موجودة عند الحس الظاهرة كالبصر ثم اذا
زالت حالة وجود المدركات عند هذا الحس يزول الصورة عن الحس المشترك وتحصل في الخيال الذي هو قوة
مرتبة في موخر التجويف الاول من الدماغ تحفظ جميع صور المحسوسات ومثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس
المشترك فلا يخرج مدركات الحواس الظاهرة عن تعريف العلم فانها اما في الحس المشترك او الخيال وهما
من الحواس الباطنة وفيه ان هذا مخالف لما عليه الحكماء فانهم صرحوا ان صور المحسوسات بحاسة البصر التي
هي من الحواس الظاهرة تنطبع في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ ويسمى بمجمع النور
ثم تنتقل عنه الى الحس المشترك **قوله** ثم هذه الوجوه الثلث آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله لم نقل آه
ان المقصود بيان سبب العدول عن هذا التعريف فقط يعني لم نقل ذلك لانه ولانه فيصير كل واحد
من الوجوه الثلث وجها مستقلا لذلك ويحتمل ايضا ان يكون بيان سبب قوله هذا وعدم قول ذلك
معا فقال ذلك التعريف ولم يقل ذلك لما فيه من المسامحات الثلث المذكورة فيصير هذه الوجوه وجها علة واحدة
للعدول عن هذا الى ذلك بخصوصه لكن فيه ايضا مسامحة لما فيه من لفظ عند الذي يتبادر منه المقارنة لا الحصول
نفسه ووقوع في الذي هو عنه لاجله اللهم الا ان يجاب بانه قلة والكثرة انتهى عبارة المنتهى حاصل **قوله** فيه يعني
ان الظاهر المتبادر آه ما بينه جدي واستاذي كمال المحققين قدس سره بقوله اراد انه لو كان الوجوه الثلثة

المذکورة وجوبا لاختیار التعریف الاول لکان کل واحد واحد موجبا للاختیار باستبداده کما هو مقتضی
تکرر لام التعلیل ولیس کذلک فان کون العلم من مقولة الکیف انما یقتضی ذکر الصورة فی تعریفه لا لهذا
التعریف بتمامه وکذا تبادر المطابقة من اضافة الصورة الی الشئ یقتضی ترکها فقط لا لتمام التعریف
وکذا خروج العلم بالجزئیات المادیة بقوله فی العقل یقتضی ترک لفظ فی لا لتمام التعریف نعم اذا اعتبر الوجوه
الثلثة من کون العلم من مقولة الکیف ومن وجوب شموله للصورة الغیر المطابقة ومن وجوب ادخال العلم
بالجزئیات المادیة فی المعرف یوجب هذا التعریف وایراده وکون الوجوه وجها یقتضی الاستبداد فلهذا
قال یصیر وجها واحدا انتهی **قوله** قدس سره کما هو مقتضی تکرر لام التعلیل من ان یکون التعلیل مستقلا
بنفسه لا یحتاج المعلل به فی حصوله الی تعلیل آخر **قوله** فیها لکن فیه ایضا مسامحة علم انه لما ورد علی التعریف
المختار للعلم بان المتبادر من لفظ عند الذی وقع فیه المقارنة فیکون حاصل التعریف ح الصورة الحاصلة
من الشئ المقارنة للعقل فیخرج العلم بالکلیات ح لان صورها حاصلة فی العقل لا مقارنة له فیکون هذا
التعریف ایضا غیر جامع کالتعریف المشهور واجیب عنه بان فی لفظ عند مسامحة بان یراد منها العلاقة
فیکون حاصل التعریف ح الصورة الحاصلة من الشئ التی لها علاقة بالعقل سواء کانت حاصلة فیه
کما فی العلم بالکلیات او فی آلاتها کما فی العلم بالجزئیات المادیة اعترض علیه المحشی فی المنهیة المذکورة
بقوله فعینه وقوع فی الذی هرب آه حاصله ان الشارح انما هرب عن التعریف المشهور للعلم لما یلزم فی
التصحیح من المسامحة مع انه یلزم علی التعریف الذی اختاره ایضا فوقع فی الذی هرب لاجله آه ثم
اشار الی دفعه بقوله اللهم الا ان یجاب آه حاصل الدفع انه لما یلزم لتصحیح التعریف المشهور للعلم مسامحات
کثیرة بان یراد من الحصول الواقع فیه الحصول ویجعل اضافته الی الصورة من قبیل اضافة جرد قطیفة
ویراد من صورة الشئ ما یؤخذ عنه بعد حذف المشخصات لا ما هو المتبادر من کونها مطابقة له ویراد من لفظ
فی ما یشمل المقارنة بخلاف التعریف الذی اختاره فان فیه مسامحة واحدة وهی فی لفظ عند بان یراد
منها ما یشمل الحضور عدل عن المشهور الی ما اختاره **قوله** تعریف آخر للعلم فیعود الضمیر المنفصل فی قوله
الشرح وهو مطلق الصورة آه ح الی العلم **قوله** الاول ای الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل یختص

بعلم الممكن ح العلم الحصولي لان الحصول في العقل لا يكون الا في العلم الحصولي للممكن سواء كان قديما او حادثا
وتخصيص تعريف العلم الحصولي المط دون غيره من العلوم انما هو بالنظر الى مقتضي المقام فان المقام
مقام تعريف العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق وهما لا يكونان الا في العلم الحصولي
المط دون الحضوري وعلم الواجب جل شانه كما يجي بيانه فان قلت فعلى هذا ينبغي للمحشي ان يترك
ذكر الاحتمال الثاني وهو كون قوله وهو مط الصورة الحاضرة بيانا للتعريف الاول للعلم اذ على هذا
يكون التعريف الاول للعلم شاملا لجميع الافراد وهو خلاف مقتضي المقام لان المقام يقتضي التخصيص بالعلم
الحصولي قلت هب ان الاحتمال الثاني وان كان خلاف مقتضي المقام لكنه انسب من جهة ان التعريف
على هذا يشمل جميع انحاء العلم من علم الواجب والممكن والعلم الحضوري والحصولي والعموم يكون في فن المنطق مقصودا
وبالجملة ان ههنا جهتين جهة مقتضي المقام وجهة العموم فبالجهة الاولى عرف العلم بالتعريف الاول
وبالجهة الثانية عرف بالثاني ولما كانت الجهة الاولى اهم قدم التعريف الاول على الثاني
وانت خبير بما في كلام المحشي من الاختلال لان العقل المذكور في التعريف الاول ان اريد منه جوهر مجرد
غير متعلق بالبدن كما هو مصطلح الفلاسفة يخرج منه العلم الحصولي للانسان وان اريد منه النفس الناطقة
التي هي عبارة عن جوهر مجرد متعلق بالبدن يخرج العلم الحصولي للعقول وعلى كلتا الارادتين لم يكن
التعريف جامعا وان اريد منه المدرك يدخل فيه علم الواجب للممكنات على راي الشيخين فانه حصولي
عندهما فكيف يصح قول المحشي الاول يختص بعلم الممكن الا ان يقال ان مراد المحشي بقوله والعلم الحصولي
العلم الحصولي الحادث بحمل اللام على العهد الخارجي فيكون التعريف الاول تعريفا للحصولي الحادث
بان يراد من العقل المذكور فيه النفس الناطقة ويكون جامعا اذ لا شناعة في خروج العلم الحصولي للعقول
بل خروجه عنه واجب ووجه الارادة ان الكلام ههنا في العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق
المنقسمين الى البديهي والنظري وهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث فلا يكون التعريف ح
الا تعريفا للحصولي الحادث الذي هو المقسم **قوله** ويحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول ح
يرجع الضمير المنفصل في قول الشارح وهو مط الصورة الحاصلة اه الى الصورة الحاصلة اه المذكورة سابقا

وانما اورد الضمير مذكرا رعاية للخبر ثم اعلم ان ايراد المحشي لفظ الاحتمال مشعر بمرجوحية القول بالبيان وجهها
ظاهر لانه في اصلاح هذا يحتاج الى التكلفات تقريره ان الحضور والحصول ان لم يكونا مترادفين لتغايرهما
مفهوما فان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة والحصول عن الثبوت لكنهما لما كانا كالمترادفين البتة
فان كل احد منهما يستلزم الآخر صح ان يراد من الحصول الحضور والصورة وان كانت تطلق على
المرتسم في الذهن فلا يصح اطلاقها في علم الواجب لكنها ليست مختصة به كما يتوهم من كلام البعض حيث
قال الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فان هذا الكلام يوهم اختصاص الصورة بما يوجد في الذهن
بقرينة المقابلة بل تطلق على الحضور العلمي ايضا اي الذي به الانكشاف وهذا هو المراد من الصورة المذكورة
في التعريف الاول والمراد من العقل المذكور فيه المدرك ليشمل علم الواجب جل شانه ايضا فانهم لا يبالون
اطلاق العقل على معنى يشمل علم الواجب اي المدرك وعدم ورود الشرع باطلاق العقل على الواجب
جل شانه مما لا يضرنا اذ التعريف المذكور انما هو من الفلاسفة دون اهل الشرع فمآل التعريف الاول
ح الى الصورة الحاضرة عند المدرك فيكون بيانا له بعد اعتبار التكلفات ولا يحتاج في القول بان
قول الشارح الصورة الحاصلة آه تعريف آخر للعلم الى التكلف اصلا ثم اعلم ان ما اورد على كلام المحقق قدس
سره لتوجيه كلام المحشي ان الشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي اي من حيث القيام بالذهن
دون الوجود الذهني اي الشيء من حيث هو فالوجود في الذهن لا يكون صفة كاشفة للصورة ولا
مخصصة بها والحصول والوجود مترادفان فيكون الحصول ايضا كذلك فاذن لابد من صرف
الحصول عن معناه الظاهري الى الحضور ليصح كونه صفة كاشفة لها انتهى منه (بيان ما اورده آه) ان الواجب معرى
عن القيام بالذهن فكيف يشمله التعريف الاول للعلم مع ان مقصد المحشي شموله لجميع اقسام العلم فلا
يكون الحضور الشامل له ايضا صفة كاشفة مدفوع بان المحقق اراد من القيام بالذهن الذي جعله
تفسيرا للحضور العلمي ما به الانكشاف تجوزا فان القيام بالذهن الذي هو عبارة عن الصورة التي
تكون في الذهن منشأ للانكشاف اخص من منشأ الانكشاف اذ قد يوجد منشأ الانكشاف
في غيره ايضا كما في العلم المعرى عن الذهن كالواجب وارادة الاعم من الاخص مجاز عندهم فيكون الحضور

لہ السيد الزاهد ... ۱۲

منہ ملا حسن رح ۱۲

ح صفة كاشفة للصورة فيشمل جميع انحاء العلم لا ما يفهم من ظاهر العبارة من وجود الشيء في الذهن مع العوارض الذهنية حتى لا تحقق في الواجب ويتوجه الايراد **قوله** حيث صرحوا بانه عقل ومعقول وعاقل لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل فانه فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة للشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة وليس شرط هذا الشيء ان يكون هو او امر آخر بل الشيء مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره كذا قال الشيخ في الشفاء **قال** الشارح سواء كانت عين ما هويته المجرد في ماهيته يرجع الى المدرك بالفتح وهو وان لم يكن مذكورا صريحا فيما سبق لكنه مذكور ضمنا باعتبار ان المدرك بالكسر مذكور في التعريف السابق للعلم ومن المعلوم ان المدرك لا يقدر له المدرك ما لم يكن مدرك بالفتح فذكره يستلزم ذكره ضمنا والمذكور الضمني يصلح للمرجعية لا الى المدرك بالكسر وان كان مذكورا صريحا لانه يلزم اذن تخصيص التصور بالكنه بتصور العالم نفسه **قال** المحشي السيد ابو الفتح ان هذا التعميم مبني على ما هو المشهور من ان العلم بالشيء اعم من ان يكون بذاته او بامر صادق عليه واما على ما هو المختار عند بعض المحققين كالمحشي الفاضل وغيره من ان العلم بالشيء بالوجه غير كنهه فهو ليس علما بذلك الشيء حقيقة بل بذلك الوجه فالصورة العلمية ح لا بد ان تكون عين ماهية المعلوم لا غيره والعلم بالشيء حقيقة منحصر في العلم بالكنه **قوله** فلعله اه اداه جواب ايراد يرد على كلام الشارح تقرير السؤال ان عينية الصورة لماهية المدرك تتحقق في التصور بكنه الشيء ايضا فما الوجه في تخصيص الشارح بهذه العينية في التصور بالكنه وكيف يصح **قوله** او غيرها وهو في غيره وتقرير الجواب ان العينية على نوعين عينية بحتة بحيث لا يكون فيها الغيرية اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا وعينية تكون مع تغاير اعتباري ومراد الشارح بالعينية التي حكم بها في التصور بالكنه العينية الاولى وبالغيرية مقابلها سواء لم تكن عينية اصلا او كانت لكن مع تغاير اعتباري فانه اراد بالتصور بالكنه تمثل ماهية الشيء في العقل اي نفسه وحقيقته الكلية بحيث تكون مرآة لذلك الشيء فلا جرم ح يكون الصورة التي فيه هي الحقيقة الكذائية عينا بحتا لماهية المدرك بالفتح التي هي عبارة عن حقيقة المدرك

حاصلة في العقل بحيث تكون مرآة له لانه من اجلى البديهيات ان الشئ يكون علينا لنفسه دونه منبئ غيره
على ان ماهية الشئ عندهم عبارة عن حقيقة كلية حاصلة من الشئ في العقل فلا تكون لا مرآة لذلك
الشئ فالحيوان الناطق اذا حصل في العقل من حيث انه مرآة للانسان يكون تصور الكنه وعينا
لماهيته بالذات والاعتبار لان ماهيته ليست الا الحيوان الناطق من حيث انه مرآة له بخلاف
التصور بكنه الشئ كتصورنا الانسان بنفسه فانه لما لم يكن المرآتية فيه معتبرة لم يكن الصورة اي الحقيقة
الكلية عينا لماهية المدرك التي هي عبارة عن حقيقة كلية حاصلة في المدرك في العقل بحيث تكون مرآة
له من جميع الوجوه نعم انه متحد معها بالذات فان تصور الانسان بنفسه عبارة عن تصور الحيوان الناطق
وهو بعينه ماهية الانسان المدرك بالعقل اذا اعتبر فيه المرآتية فيكون تصور الشئ بكنهه ح لتحقق التغاير
الاعتباري فيه بين الصورة وماهية المدرك داخلا تحت قوله وهو في غيره واما الاخيران فهما داخلان
فيه لتحقق المغايرة الذاتية بينهما فيهما وبذلك يظهر لك مما قد عرفت اندفاع ما يظن من ان التعميم الاول
عين التعميم الثاني والرابع على تقدير ان يقرء لفظ المدرك الواقع فيه بالفتح لان التعميم فيهما ايضا باعتبار العينية وعدمها
كما في الاول لان اعتبار العينية وعدمها في التعميم الاول انما هو بالنظر الى ماهية المدرك دون الثاني والرابع
فان التعميم فيهما بالنظر الى نفس المدرك وانت خبير بما في الايراد والجواب اما في الايراد فبانه انما يتوجه
لو كان المعتبر في التصور بالكنه المرآتية وفي التصور بكنه الشئ عدم اعتبارها مع انه ليس كذلك اذ القوم
ومنهم الشارح المحقق يفسرون التصور بالكنه بحيث يشمل التصور بكنه الشئ ايضا فانه عندهم عبارة عن تمثل
ماهية الشئ في العقل سواء اعتبر كونها مرآة لذلك الشئ ام لا ويريدون بالعينية والغيرية العينية
والغيرية بالذات وبالماهية ما به الشئ هو هو فما لزم التخصيص حينئذ بذكر العينية لقسم دون قسم
بل تشملهما وصح قوله وهو في غيره لان المراد من غيرية الصورة به الغيرية بالذات وهي لا تتحقق الا في
غير العلم بالكنه الذي يشمل العلم بكنه الشئ وهو العلم بالوجه ووجه الشئ فان قيل فالمراد في التعميم الاول
من الماهية ما به الشئ هو هو ليعود الاشكال المذكور من عينية التعميم الاول بالتعميم الثاني والرابع
على تقدير ان يقرء المدرك الواقع فيه بالفتح لانه على هذا التقدير يكون العينية وعدمها في كل من

التعيمات الثلث باعتبار نفس المدرك فما جوابه قلت يمكن ح ان يجاب بان التعيمات الثلثة تعقلت ان
في العينية والغيرية باعتبار نفس المدرك لكن اعتبر في الثاني قيد كون المدرك موجودا في الخارج
في الرابع العينية التي لا تكون مع الغيرية اصلا دون الاول واما في الجواب فبان اتمامه موقوف
على فهم المرأتية في المهية بالمعنى الذي بينه المحشي من الحقيقة الكلية المعقولة من حيث هي كلية ومعقولة
مع انها لا تفهم منها الا على طريق الجزئية ولا على التزام ودلالة الحيثية عليها ممنوعة فان من البين
انها لا تستلزمها وان قيل ان الماهية بالمعنى الذي ذكره المحشي ماخوذة من تفسير الماهية بما يقع
في جواب ما هو فان الحقيقة تطلق على ما يقع في الجواب عن السؤال بما هو الخ والكلية المعقولة صفة كاشفة
للحقيقة والواقع في جواب ما هو يستلزم مرأتية الجواب لما عنه السؤال فيكون هي ح مستلزمة
للمرأتية البتة يقال انه ليس مرادهم من الوقوع في جواب ما هو الا صحة الوقوع وهي تتحقق في التصور
بكنه الشيء لا الوقوع بالفعل والا انسلخت الماهيات النوعية عن النوعية وقت عدم اعتبار
الجواب لها بالفعل وما قيل من ان ارادة صحة الوقوع دون الوقوع بالفعل خلاف المتبادر والتعريف
انما يحمل على المتبادر ففيه ان اعتبار التبادر في التعريفات انما هو اذا لم يصطلح المصطلحون على
خلافه وههنا ليس كذلك اذ يظهر من تتبع كلامهم ان مرادهم بالوقوع المذكور صحته لا فعليته على ان الصورة التي
تحصل في الذهن تكون متشخصة بالتشخص الذهني فكيف تكون عينا من جميع الوجوه لماهية المدرك
التي لا يعتبر فيها العوارض في التصور بالكنه ويمكن الجواب عنه بان المراد من عينية الصورة لماهية المدرك عينيتها
لها مع قطع النظر عن اعتبار العوارض الذهنية لماهية المدرك لان سوق كلام المحشي ينادي باعلى ندائه على ان المراد
ه بالعينية عينية الصورة التي هي مرتبة العلم التي يكون فيها الاقتران بالعوارض الذهنية معتبرا كما
يدل عليه رجوع الضمير في قول الشارح سواء كانت عين ماهية المدرك الى الصورة التي وقعت في
قوله وهو مطلق الصورة لا عينية نفس الصورة التي هي مرتبة المعلوم مع ان الماهية بالمعنى الذي
بينه المحشي لا تتناول البسائط الذهنية من الانواع فانه ليس هناك شيء يقع في جواب ما هو عند سؤال
البسيط بما هو فكيف يصح الحكم مطلقا بان الصورة تكون عينا لماهية المدرك في التصور بالكنه ويمكن

دفعه بان المراد بالعينية والغيرية التقدير تيان بمعنى ان الصورة التي تحصل في الذهن من شانها بحيث لو قدر لها ماهية تكون عينها او غيرها فصور الانواع البسيطة عين الماهية الواقعة في جواب ما هو لو قدر لها ماهية معقولة فتامل **قوله** وكان التصور الاحساسي دفع سوال يرد على ما يفهم من كلام المحشي من حصر العلم في الانحاء الاربعة من التصور بالكنه والوجه وكنه الشيء ووجه الشيء بان الحصر باطل لوجود العلوم الاخر كالتصور الاحساسي والعلم التصديقي والعلم الحضوري وتقرير الدفع ان هذه الثلثة من جملة الاخيرين اي العلم بكنه الشيء ووجه الشيء فلا يختل الحصر توضيحه ان التصور الاحساسي الذي هو عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل بمعنى الذهن المقابل للخارج اي للآلات لما كان من البديهيات لا يمكن ان يكون بالكنه او الوجه لان هذين العلمين لا يكونان الا في النظريات بل اما بكنه الشيء او وجه الشيء لان الصورة التي تحصل من الشيء المحسوس في الذهن ان كانت عين الصورة الخارجية بحيث لا تجعل مرآة لذلك الشيء كما هو المشهور كان ذلك التصور تصورا بكنه الشيء والا فبوجه الشيء اذ ما يحصل في الذهن من الشيء المحسوس على تقدير عدم العينية يكون وجها له لكن هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان التصور بكنه الشيء لا يمكن لانه عبارة عن حضور نفس الصورة في العقل فلو كان التصور الاحساسي تصورا كذلك يلزم حضور شخص محسوس خارجي مقترنا بالعوارض الخارجية عن المشاع في الذهن وهو ممتنع والا يكون للشيء الواحد وجودان والقول بان العلم بكنه الشيء لا يستدعي ان يكون المحسوس الخارجي مقترنا مع العوارض الخارجية حاصلا في الذهن بل انما يستدعي حصول الحقيقة الكلية من الشيء بحيث لا يكون مرآة لذلك الشيء بناء على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن هي بماهيتها وحقيقتها الكلية في الذهن وهو متحقق في علم المحسوس قطعا فيكون علمه علما بكنه الشيء قول داه لانه على هذا التقدير يلزم ان يكون الحقيقة الكلية للشيء المحسوس معلومة بالذات فينبغي ان لا يختلف حال العلم عند حضور الهوية العينية الخارجية للمحسوس عند الحس وغيبتها عنه لان العلم لا يختلف حاله عند بقاء المعلوم بالذات مع انا نعلم قطعا ان علم المحسوس يختلف حاله عند كون الهوية العينية للمحسوس عند الحس وغيبتها عنه وهذا حاصل ما اشار اليه المحشي مجملا في حاشية الحاشية بقوله لانه

عبارة عن الحاصل في العقل حالة الاحساس ولا شك انه وجه لا عينه و الا لما اختلف الحال عند الاحساس وعدمه

والعلم التصديقي اي علم المصدق به الذي هي اما النسبة التامة او الهيئة التركيبية اي القضية علم بكنه الشئ لانا نعلم قطعا

ان كلا من النسبة التامة والقضية يحصل بنفسه في الذهن بدون ان يصير مرآة لملاحظة شئ وآلة له

والى هذا اشار المحشي في منهيته بقوله لانه عبارة عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون ذلك

العلم بكنه الشئ لا علمه بالكنه والفرق بين انتهى فمراد المحشي من الصورة التي وقعت في منهيته المذكورة

النسبة التامة او الهيئة التركيبية **قوله** فيها لا بصورتها ليكون علما بالكنه وما استدل على المطلوب

من انه لو كان العلم التصديقي علما بالكنه يكون مرآة لشئ فيكون معرفا وهو من قبيل التصورات فلم يبق

علما تصديقيا وهف فلا يكون ح علمه الا علما بكنه الشئ فلا يخفى ما فيه فان انحصار المرآتية في المعرف ممنوع

في غير موضع وانما فسرنا التصديق بالمصدق به دون الكيفية الاذعانية وان كان علمها ايض علما

بكنه الشئ لانه ح يكون داخلا تحت العلم الحضوري لانها من الصفات الانضمامية للنفس وعلمها بنفسها

وصفاتها الكذائية لا يكون الا حضوريا فكيف يصح عده مقابلا للحضوري على انه لا وجه للتخصيص بذكر العلم

التصديقي لان التصورات ايض من الصفات الانضمامية للنفس فيكون علمها ايض حضوريا داخلا

تحت العلم بكنه الشئ والعلم الحضوري ايض علم بكنه الشئ كما قال المحشي في منهيته لان العلم الحضوري عبارة

عن حضور الصورة الخارجية عند المدرك لا عن تمثل الماهية الكلية في العقل انتهى حاصله ان العلم الحضوري

عبارة عن الامر العيني الحاضر عند العقل فهو يكون عينا للامر المنكشف لا مرآة له فيكون علما بكنه الشئ

وليس عبارة عن تمثل الماهية الكلية للشئ في العقل بحيث تكون مرآة له ليكون علما بالكنه فان قلت ان

العلم بكنه الشئ عبارة عن حصول الشئ بنفسه في الذهن بحيث لا يكون مرآة لملاحظته وفي العلم الحضوري

اين الحصول فكيف يكون علما بكنه الشئ قلت ان مرادهم من الحصول الواقع في تفسير العلم بكنه الشئ

الحضور **قوله** فالصورة متعلق بقوله فلعله اراد بالعينية آه **قوله** وتحقيق المقام ان الصورة العلمية من

الشئ اي مما اريد ادراكه لا المعلوم بالذات والا فلا شك في انها تكون مرآة له في جميع انحاء العلم قطعا

قوله قد تكون مرآة لملاحظته اي الشئ والمرآتية عبارة عن كون الشئ بحيث يلتفت منه الى شئ آخر

ويكون باعتبار الانكشاف فالحاصل انه قد يكون الصورة العلمية من الشئ بان تكون آلة لالتفاته وباعتبار
الانكشاف **قوله** فان المرأة والمرئى ان كانا متحدين بالذات اه اعلم انه ان اريد من الاتحاد بالذات
الاتحاد فى تمام الماهية بان يكون المرأة تمام ماهية ما هى مرأة له فيختص التصور بالكنه فى الحد التام و
يخرج منه الحد الناقص كتصور الانسان بالناطق فيندرج فى التصور بالوجه وان اريد منه ان لا يكون
المرأة خارجة عما هى مرأة له سواء كانت تمام ماهيته او جزئها يندرج تصور الشئ بالحد الناقص فيه ايضا
لا فى التصور بالوجه والحق هو الاول لتصريحهم ان تصور الشئ بالحد الناقص تصور بالوجه **قوله** ومتغايرين
بالاعتبار فان المرأة التى هى الحد التام مرتبة التفصيل والمرئى الذى هو المحدود ماهية المرئى وقد
عرفت معنى المهية فتذكره **قوله** فالتصور بالكنه كتصور الانسان بالحيوان الناطق بان جعلناهما
مرأة لادراكه **قوله** وان كانا بالعكس اى بان يكون المرأة والمرئى متغايرين بالذات متحدين بالاعتبار
فالتصور بالوجه كتصور الانسان بالكاتب فان الكاتب متغاير بالذات للانسان ومتحد معه باعتبار
بعروض مبدئه له **قوله** وقد لا تكون اه اى الصورة العلمية مرأة لملاحظة شئ وآلة لادراكه كتصور
الانسان نفسه والحيوان من دون ان يجعل مرأة لتصور الانسان وينبغى ان يعلم ان المراد بعدم المرأتية
عدم اعتبارها لا اعتبار عدم المرأة والا لم ينحصر العلم فى الانحاء الاربع لانه يخرج منها الصورة العلمية التى
لا يعتبر فيها عدم المرأتية لما من التصور بالكنه فلاعتبار المرأتية فيه ومن التصور بكنه الشئ فلاعتبار عدم
المرأتية فيه ومن التصور بالوجه ووجه الشئ فلعدم اتحاد الصورة فيهما مع المرئى بالذات واتحاد تلك
الصورة العلمية معه بالذات **قوله** وهى اى الصورة التى لا تكون مرأة لملاحظة الشئ تنقسم الى العلم
بكنه الشئ والعلم بوجه الشئ فيه ان علم الكنه والوجه فى العلم بالكنه والوجه اللذين هما مرأتان لملاحظة الشئ
لا يمكن الا بكنه الشئ كما سيحققه المحشى فيكون علم الكنه والوجه الذى هو علم بكنه الشئ مرأة لملاحظة
مع انكم قد نفيتم المرأتية فى العلم بكنه الشئ مطلقا ويمكن الجواب عنه لا بان معنى علم الكنه والوجه انهما
بنفسهما لا بالمعنى المصطلح الذى ذكره المحشى لان علم الوجه والكنه مما لم يصح ان يكون علما بالوجه
وبالكنه كما سيتضح وجههما فلو لم يكن علما بكنهه بالمعنى المصطلح ايضا لم يكن تقسيم العلم الى الاربع

حاصرا بل بان نفي اعتبار المرآتية الماخوذة في علم الشئ بكنهه انما هو باعتبار ما جعل هذا العلم علما له اولا و بالذات وعلم الكنه والوجه الذي هو علم بكنه الشئ وان كان مرآة لذي الكنه والوجه وعلما كاشفا له لكنه ليس اولا و بالذات بل بواسطة كونه مرآة وكاشفا لكنه الوجه والكنه اللذين هما كاشفان لذيهما وبالجملة ان المرآتية التي توجد ههنا نفوا اعتبارها في العلم بكنه الشئ وما نفوه لم يوجد ههنا قال

قوله وان تعلق بوجه من وجوهه من حيث هو وجهه كما اذا علمنا الكاتب الذي هو وجه للانسان بحيث لم نجعله مرآة له فالعلم بوجه الشئ اعترض عليه جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره بقوله لعل هذا التحقيق محل خدشة فانه لا يخلو اما ان يكون المقصود من العلم في العلم بوجه الشئ ذو الوجه فهو من قبيل علم الشئ بالوجه لا العلم بوجه الشئ وان كان المقصود هو الوجه نفسه فح المعلوم اما الوجه فقط او ذو الوجه ايضا لكن الثاني بط فان كون الشئ معلوما بدون ان يحصل نفسه بدون ان يقصد من الحاصل فذلك الشئ غير معقول وقد صرحوا به ايضا فادعاء هذا النحو من العلم مكابرة محضة فاذن المعلوم ليس الا الوجه وعلم الوجه علم الشئ بكنهه فهذا ليس قسما آخر من اقسام العلم بل مندرج في العلم بكنه الشئ وعلى هذا يبطل التفريع السابق في هذا القول ايضا وقد كنت عرضت هذه الشبهة على الاستاذ مد ظله فحسنها انتهى وما قيل ان مرفع كلام المحقق قدس سره من ان فيه ذهولا عن قيد الحيثية فغير ما قال ابي نسبا وعلما حاوي المعقول والمنقول والفروع والاصول اسكنه الله تعالى في فراديس جنانه في حاشيته من ان الحيثية لا تنفع اصلا لان الوجه والملتفت بالذات من حيث الحيثية اما نفسه فقط فيندرج في العلم بكنه الشئ واما ذو الوجه فيكون من قبيل علم الشئ بالوجه لان الالتفات من شئ الى شئ لا يعقل ما دام لم يكن مرآة لذلك ولا نعني بالعلم بالوجه الا ذلك على انا نقول ان الحيثية المذكورة لو كانت كافية لتمايز العلمين فيختل حصر العلم في الاقسام الاربع بل تزيد عليه لانا نجري الكلام في العلم بكنهه ايضا مثل ذلك فان الكنه ايضا له اعتباران الاول علمه بنفسه مع قطع النظر عن حقيقته والثاني علمه من حيث انه كنه شئ وبالجملة ان علم الشئ بوجهه ليس علما حقيقة لانه لم يحصل في الذهن ولم يقصد من الحاصل الالتفات اليه ومن ههنا ظهر اندفاع ما قيل من ان العلم بوجه الشئ هو ان يحصل وجه الشئ

بحیث یلتفت الی ذی الوجہ لکن لایقصد بہ الالتفات الیہ بخلاف العلم بالوجہ فانہ یقصد بہ الالتفات
الی ذی الوجہ انتہی ومما یجب التنبیہ ہو انہ یندفع بما نقلتہ من کلام ابی قدس سرہ ہو قولہ ان الوجہ
والملتفت آہ ما قد یذہب الی البعض للاوہام من ان علم الوجہ من حیث انہ وجہ للشئی فی الواقع
مع قطع النظر عن ملاحظۃ ہذہ الحیثیۃ علم للشئی بوجہہ بدون ہذہ الحیثیۃ فی نفس الامر بکنہہ ثم علم
ان مراد المحقق قدس سرہ من قولہ وعلی ہذا یبطل التفریع السابق فی ہذا القول ایضاً قول المحشی
فلعلہ آہ ووجہ البطلان ظ فانہ لما ثبت العلم بوجہ الشئی یکون ہذا القول الذی یفہم منہ ان
فی علم الشئی بوجہہ یکون بین الصورۃ والمہیۃ تغایر صحیحا فالصواب ح ان ثنیی القسمۃ بان یقع
ان العلم ان انکشف بہ ماہیۃ الشئی فہو العلم بالکنہ سواء کانت مرأۃ لہ اولا والا فبالوجہ لبطلان
العلم بوجہ الشئی وعدم الفائدۃ فی اعتبار علم الشئی بکنہہ قسما علیحدۃ **قال** الشارح سواء کانت
تلک الصورۃ غیر الصورۃ الخارجیۃ آہ اشارۃ الی تقسیم العلم الی الحصولی والحضوری وہ اعتراضان
احدہما انہ لابد ان یکون بین الاقسام تباین مع انہ لیس کک بین الحصولی والحضوری بل
عموم وخصوص من وجہ بحسب الصدق فان الصورۃ القائمۃ فی النفس یصدق علیہا العلم الحصولی ولکونہا
صفۃ انضمامیۃ یصدق علیہا العلم الحضوری بناء علی ان علمہا بذاتہا وصفاتہا الانضمامیۃ حضوری
وقد یوجد الحضوری دون الحصولی کما تری فی علمنا بانفسنا فکیف یصح تقسیم العلم الیہما والجواب
عنہ ان التقسیم آہ لیس تقسیما حقیقیا لیجب ان یکون بین اقسامہ تباین بل بمعنی شرح مراتب
العلم فی الصورۃ العلمیۃ بانہ ان کان غیر الصورۃ الخارجیۃ فیکون حصولیا لکون طریق علمہ الحصول
وان کان عینا یکون حضوریا لکون طریق علمہ الحضور وثانیہما ما نقلہ المحشی من قول الشارح
فی حاشیۃ المنہیۃ ان علم العلم الحصولی ثم اجاب عنہ بقولہ ولایخفی آہ توضیح الاعتراض ان صورۃ
الشئی کالانسان اذا حصلت فی العقل یکون علما حصولیا فاذا تعلق العلم بہا یکون العلم علم العلم
الحصولی والعلم الحصولی لما کان من الصفات الانضمامیۃ للنفس یکون علمہ علما حضوریا لما بین
فی محلہ من ان علم النفس بصفاتہا الانضمامیۃ حضوری عینا للعلم الحصولی الذی ہو عبارۃ عن الصورۃ

ف مولانا کمال الدین ۱۲

بحاصلة فی العقل ومعلومة له لاتحاد العلم والمعلوم بحسب الذات ثم الاعتبار فی الحضوری فیلزم منه ان یکون
هذه الصورة خارجیة بناء علی انها علم حضوری وفیه یکون الصورة العلمیة عینا للصورة الخارجیة وغیر خارجیة
ایضا بناء علی انها علم حصولی وفیه یکون الصورة العلمیة غیر الصورة الخارجیة وهذا کما تری ثم لما کان
الاعتراض موقوفا علی ان علم النفس بصفاتها الانضمامیة حضوری کانت هذه المقدمة نظریة وما اورد المحشی
علیها دلیلا لابد ان نستدل علیها دلیلا لیتم الاعتراض فاقول انه لو لم یکن علم النفس بصفاتها
الانضمامیة حضوریا بل حصولیا بان یکون علمها بحصول صورها فیها لکان للصورة تاثیر فی الادراک
بان تجعل المعلوم حاضرا عند النفس کما یکون لها تاثیر کذلک عند ادراکها شیئا آخر ولما کانت صفات
النفس حاضرة عندها فلا احتیاج لانکشافها الی صورة توخذ منها وقد یستدل علیها بوجه آخر هو انه
لو کان علم النفس بصفاتها الانضمامیة بحصول صورها لزم اجتماع المثلین فیها ولا یخفی ما فیه فان اجتماع
المثلین انما یستحیل اذا انعدم الامتیاز بینهما وههنا لیس کذلک اذ یوجد الامتیاز بینهما باعتبار الوجود
الاصلی الذی هو مرتبة العلم والوجود الظلی الذی هو مرتبة المعلوم وتوضیح الجواب ان المراد بالوجود
الخارجی فی مقام تقسیم العلم الی الحضوری والحصولی لیس ما هو متبادر منه من کونه خارجا عن المشاعر
حتی یتوجه اعتراضکم من لزوم کون صورة واحدة خارجیة وغیر خارجیة بل المراد منه ما یترتب علیه الآثار
فیعم ویشمل ما له وجود خارج عن المشاعر وما له وجود فی الذهن من حیث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنیة لان
کلا منهما مما یترتب علیه الآثار فمراد الشارح من الصورة الخارجیة فیما حکم بعینیة الصورة الحاضرة فی الذهن لها ما هی
خارجیة بالمعنی الاعم سواء تحقق الفرد الاول منه وهو الوجود الخارج عن المشاعر کما فی علمنا بانفسنا او الفرد
الثانی وهو ما له وجود فی الذهن من حیث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنیة کما فی علم الصورة العلمیة
وفیما حکم بغیریتها لها ایضا ما هی خارجیة بالمعنی الاعم لکن لا باعتبار کلا الفردین بل باعتبار الفرد الاول فقط
فلا شناعة فی لزوم کون الصورة العلمیة خارجیة وغیر خارجیة لانهما باعتبارین مختلفین اما الاولی
فباعتبار تحقق الفرد الثانی من الوجود الخارجی بالمعنی الاعم اذ لا شک فی انها مقترنة بالعوارض الذهنیة
فتکون مما یترتب علیها الآثار کالانکشاف وغیره فتکون معلومة بالحضوری العلم المتعلق بها خصوصا

عين تلك الصورة الخارجية بناءً على اتحاد العلم والمعلوم من جميع الوجوه واما الثانية فباعتبار انها ليست
خارجية عن المشاعر بل هي متحققة فيها بناءً على انها مقترنة بالعوارض الذهنية فتكون علما حصوليا غير الصورة
الخارجية عن المشاعر ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر هو ان المراد بالوجود الخارجي في كلا الموضعين الوجود الخارجي
بالمعنى الاعم لكن لا باعتبار كلا فرديه بل باعتبار الفرد الثاني فقط فلا يلزم كون الصورة العلمية خارجية
وغير خارجية معا بل هي خارجية فقط لانها مما يترتب عليها الآثار فتكون علما حصوليا غير الصورة الخارجية
المعلومة لان معلومها ليس الا الطبيعة من حيث هي التي ليست صورة خارجية دونها مع اقترانها بالعوارض
الذهنية حتى تصير خارجية ومعلومة للحضوري البتة فيكون العلم المتعلق بها حضوريا عين تلك الصورة الخارجية
بناءً على اتحاد العلم مع المعلوم اتحادا حقيقيا وبالجملة فحاصل التقرير الاول للجواب منع استحالة كون الصورة العلمية
الواحدة خارجية وغير خارجية بناءً على انها من جهتين وحاصل الثاني منع كونها خارجية وغير خارجية معا بناءً
على انها خارجية فقط فمعنى قول المحشي ان الصورة العلمية آه ان الصورة الحاصلة في الذهن من حيث
انها حاصلة في الذهن لها وجود في الخارج مثل وجود الموجود في الخارج عن المشاعر في ترتب الآثار فتكون
خارجية فقوله الحاصلة في الذهن صفة كاشفة للصورة العلمية وقوله من حيث انها صورة آه بيان للعوارض
الذهنية وفي قوله لها وجود بحذف الوجود الخارجي اشارة الى وجه اطلاق الوجود الخارجي على الصورة
المذكورة مع ان وجودها في الذهن بانه لما كان هذا الوجود الذهني مشابها للوجود الخارجي عن المشاعر في ترتب
الآثار اطلق الوجود الخارجي عليه فمراد المحشي من المحاذاة المشابهة لا التقابل بمعنى الضد ثم ههنا فائدة جليلة
يجب التنبيه عليها هي انه يندفع بالجواب المذكور الاشكال الذي توهم آه ان قول الشارح ان الصورة العلمية
تكون عينا للصورة الخارجية في الحضوري دون الحصولي قول فاسد لان العينية توجد في الحصولي ايضا
اذ المراد بالوجود الخارجي آه ليس عبارة عما هو خارج عن المشاعر فانه لا يوجد في العلم الحضوري المتعلق بالصورة
العلمية بل المراد منه ما يترتب عليه الآثار وهو يوجد في الحصولي ايضا فيكون الصورة العلمية فيه لا محالة عينا
للصورة الخارجية بهذا المعنى وتقرير الدفع ظاهر وانت خبير بما في كلام المحشي من الاختلال بوجهين اما الاول
فبان الجواب الذي ذكره المحشي توجيه بما لا يرضى به الشارح فان القول الذي نقله من الشارح دال صريحا

على ان المراد من الوجود الخارجي آه الوجود الخارج عن المشاعر دونه بالمعنى الاعم والا كيف يعترض الشارح
على نفسه في منهية على قوله المذكور في الشرح فانه من البين على تقدير الارادة من الوجود الخارجي المعنى
الاعم لا يتوجه الاعتراض اصلا والقول بانه ما حمل المحشي كلام المنهية على الاعتراض بل على انه تبيين
وتحقيق للحال ثم لما كان فيه اجمال وضحه بقوله لا يخفى آه فالحاصل ان في العلم الحصولي الذي هو
حضوري وان لزم في النظر استحالة وهي كون الصورة الواحدة خارجية وغير خارجية لكن لا استحالة فيه
بناء على ان المراد من الوجود الخارجي معناه الاعم قول لا يساعده فحوى الكلام واما الثاني فبان الحضوري
لو كان عينا للحصولي ومتحدا معه يلزم تقسيم العلم الحضوري الى التصور والتصديق واتصافه بالبداهة
والنظرية كما ينقسم الحصولي الى التصور والتصديق ويتصف بالنظرية والبداهة لان ما يكون حال احد
المتحدين يكون حال المتحد الآخر مع انهم قائلون بان الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق ولا يتصف
بالنظرية والبداهة ويمكن الجواب عنه بان مرادهم من قولهم ان الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق
ولا يتصف بالنظرية والبداهة عدم الانقسام والاتصاف بالذات ومن اتحاده بالحصولي لا يلزم
انقسامه واتصافه الا بالواسطة لا بالذات **قوله** فالمراد بالوجود الخارجي آه اي في مقام تقسيم العلم الى الحصولي
والحضوري ما يشمل هذا النحو وهو ما يترتب عليه الآثار فانه يشمل الوجود الخارج عن المشاعر وهذا النحو اي الصورة
العلمية الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة علمية وحاصلة في الذهن لان كلا منهما مما يترتب
عليه الآثار واعلم ان هذا القول يدل على ان لكل فرد من فردي الوجود الخارجي بالمعنى الاعم دخلا في
جواب الاعتراض فالاولى ان يقرر الجواب بالتقرير الاول دون الثاني اذ في الاول دخل لكلا الفردين
دون الثاني فان فيه دخلا للفرد الثاني فقط كما عرفت مشروحا **قوله** وتفصيل المقام هذا التفصيل
ينطبق على كلا تقريري الجواب فان قيل لا حاجة في التقرير الاول الى بيان حال الشيء من حيث هو هو
وكذا لا حاجة في التقرير الثاني الى بيان حال الشيء من حيث العوارض الخارجية فلم ذكره المحشي في تفصيل
يقال انما ذكره لئلا يتحير الناظر في التقرير الاول في ان الشيء من حيث هو هو ما ذا حاله وفي التقرير
الثاني في ان الشيء من حيث العوارض الخارجية ما ذا حاله فتامل **قوله** اعتبار الشيء من حيث الهوية

متعلقه بالشئ بان یکون شرحا وعنوانا له فیکون الحیثیة اطلاقیة لاتقییدیة فلاینافی خلطه مع العوارض ولایجوز ان یکون متعلقا بالاعتبار فان الاعتبار الحیث بهذه الحیثیة مقسم للاعتبارات الثلث اعم منها لاقسم **قوله** فالشئ من حیث هو معلوم بالعلم الحصولی بالذات لحصول صورته العلمیة التی هی مبدأ الانکشاف العلمی فی الذهن بالذات کما هو عند الجمهور او بالعرض کما هو عند المحشی لقائل بالحالة الادراکیة المخلوطة بها فما دام یبقی هذا الشئ فی الذهن یبقی علمه ولاتیوهم ان کون الشئ من حیث هو معلوما لایتصور فی العلم بالهویات المادیة الخارجیة فان معلومه لیس الا الشئ الخارجی المادی المقترن بالعوارض الخارجیة لا الشئ من حیث هو ای مع قطع النظر عن العوارض لان فی الهویات الخارجیة ایضا یتصور مرتبتان مرتبة من حیث هی هی مع قطع النظر عن العوارض ومرتبة اقترانه مع العوارض فالهویة الحاصلة فی الحس مع قطع النظر عن العوارض الحسیة معلومة ومع اعتبارها علم حصولی **قوله** لحصوله ای الشئ من حیث هو هو فی الخارج بنفسه دلیل لقوله موجود فی الخارج **قوله** فی الذهن بصورته دلیل لکون الشئ من حیث هو موجودا فی الذهن فالحاصل ان الشئ من حیث هو موجود فی الخارج بوجود اصلی بحیث یترتب علیه آثاره وموجود فی الذهن بوجود ظلی ومتشخص بتشخص ذهنی لایترتب علیه آثاره ان یترتب علیه آثار هذا التشخص وهذا التشخص الذهنی یسمی صورة له ولایکون عینا له لعدم ترتب آثاره علیها فلایجعل صورة الحرارة محلها حارا وان جعلته عالما بخلاف التشخص الخارجی فانه یجعل محله حارا **قوله** والشئ من حیث العوارض الخارجیة معلوم بالعلم الحصولی بالعرض ومن الشئ من حیث العوارض الذهنیة فانه علم حصولی معلوم **قوله** لتحقق العلم عند انتفائه توضیحه ان العلم لما کان صفة للنفس ذات اضافة بینها وبین المعلوم وتعلق بهما لابد ان یستلزم تحققه تحققهما فلو کان الشئ الخارجی ح معلوما بالذات لانتفی العلم بانتفائه کما ینتفی العلم بانتفائهما لان انتفاء احد المضافین یستلزم انتفاء الاضافة مع انه کثیرا ما ینعدم المعلوم الخارجی ولاینتفی علمه فلایکون الشئ الخارجی ح الا معلوما بالعرض والشئ من حیث هو معلوما بالذات لانتفاء العلم بانتفائه ولایخفی علیک ان انعدام المعلوم الخارجی انما هو عن الزمان اللاحق لاعن زمانه ولامن الدهر فلایکون منتفیا بالکلیة حتی یلزم من انتفائه انتفاؤه بالکلیة وفی بعض الحواشی ان المحشی ان اراد بکون الشئ من حیث العوارض الخارجیة معلوما بالعرض کونه معلوما بواسطة الغیر واسطة فی الثبوت فلایخفی

ای الامر المطلق المعرا عن القیود ۱۲

ان العلم الحصولي علم له حقيقة فالقباحة القباحة من كون العلم صفة ذات اضافة وتحقق الاضافة يستدعي وجود المضاف اليه مع ان الشئ الخارجي ربما يكون منتفيا وان اراد بكونه معلوما بواسطة الغير واسطة في العروض فلا يخفى ان العلم الحصولي ليس علما له بالحقيقة بل بالمجاز وذلك باطل لانا كثيرا ما نحكم على اشياء خارجية من حيث هي كذلك للناظر في بديهة ان الحكم فرع للعلم وهو يستدعي تصور المحكوم عليه وبه انتهى قد يستدل على كون الشئ من حيث هو معلوما بالذات والشئ الخارجي معلوما بالعرض بان العلم الحصولي عبارة عن حصول الصورة او الصورة الحاصلة عند المدرك فيكون الصورة معلومة والصورة عبارة عما يوخذ عن الشئ بعد حذف المشخصات عنه اي العوارض عنه فيكون المعلوم بالذات ح هو الشئ من حيث هو دون الشئ مع العوارض الخارجية الا ان الصورة لما توخذ عنه قيل له انه معلوم بواسطتها فيكون هو ح معلوما بالعرض **قوله** موجود في الخارج ان قيل ان الشئ من حيث العوارض الخارجية مقيد بالحيثية والحيثية امر اعتباري واعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل فيكون الشئ المحيث ح امرا اعتباريا فكيف يكون موجودا في الخارج يقال ان اعتبار الحيثية يكون على نحوين نحو على ان يكون جزءا للمحيث بان يكون معتبرا في الملحوظ ونحو على ان لا يكون جزءا له بان يكون معتبرا في اللحاظ فقط والحيثية انما اعتبرت ههنا على النحو الثاني دون الاول فلا يمتنع كون المحيث موجودا في الخارج اذ منشأ عدم وجوده فيه انما هو جزئية الحيثية التي هو امر اعتباري للمحيث وهي ليست الا في النحو الاول دون الثاني **قوله** والشئ من حيث العوارض الذهنية آه توضيح الكلام ان الشئ بالاعتبار الاول اي من حيث هو هو الذي هي مرتبة المعلوم اذا اعتبر معه العوارض الذهنية صار صورة ذهنية اي منسوبة الى الذهن لانه اعتبر معه العوارض الذهنية وهو معنى قول المحشي صورة ذهنية للاعتبار الاول فيكون علما حصوليا لكونه عبارة عنه ومتى تعلق العلم به يصير علما حضوريا ويكون ذلك الشئ معلوما بالعلم الحضوري لكون العلم الحصولي قائما بالنفس قياما انضماميا وعلم النفس بصفاتها الانضمامية يكون علما حضوريا والصفات المنضمة معلومة والعلم الحضوري لما كان متحدا مع المعلوم اتحادا بحتا لا بدان يكون ذلك العلم اي علم العلم الحصولي الذي هو علم حضوري متحدا مع معلومه الذي هو العلم الحصولي وعينا له فقول المحشي لكونه صفة قائمة بالنفس اه دليل على كون علم العلم الحصولي علما حضوريا ونفهم منه دليل كون العلم الحصولي معلوما بهذا الحضوري

ضمنا لانه اذا تعلق العلم بالشئ يكون هذا الشئ معلوما له فعلم العلم الحصولي اذا صار حضوريا يكون العلم الحصو
معلوما بالعلم الحضوري البتة فان قلت ما الدليل على كون علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية علما
حضوريا قلت ان الدليل على الاول ما اورده رئيس الفن الشيخ ابو علي ابن سينا في الشفا بما حاصله انه لو لم يكن
علم النفس بذاتها حضوريا بل حصوليا يحصل صورة النفس العاقلة في النفس العاقلة ومن المعلوم ان الصورة
لا تاثير لها في الادراك الا بان تجعل ذا الصورة حاضرا عندها ولما حضرت النفس عند نفسها بلا واسطة فلا حاجة
لاجل انكشافها لها الى اعتبار صورة منتزعة عنها وحضور الشئ بنفسه بلا واسطة هو علم حضوري وقد يستدل
على المطلوب بوجه آخر هو انه لو لم يكن علم النفس بذاتها علما حضوريا بل حصوليا بان يحصل صورة النفس في
النفس يلزم قيام الشئ بمثله ولا يخفى ما فيه فان قيام الشئ بمثله انما يستحيل لانه ليس احدهما اولى بالمحلية
من الآخر وههنا ليس كذلك لكون صورة النفس المنتزعة عن النفس الموجودة بوجود ظلي اولى بالحالية
من ذات النفس الموجودة بوجود واصلي ثم الدليل على الثاني قد مر منا فتذكره **قوله** لترتب الآثار الخارجية
عليه باتصاف الذهن آه هذان دليلان على كون الشئ من حيث العوارض الذهنية موجودا في الخارج
حاصل الدليل الاول منهما على النظم القياسي هكذا الشئ من حيث العوارض الذهنية تترتب عليه الآثار
الخارجية وكلما تترتب عليه الآثار الخارجية يكون موجودا خارجيا فينتج ان الشئ من حيث العوارض الذهنية
يكون موجودا خارجيا فيه انه ان اردتم بالآثار الخارجية الآثار التي تكون خارجة عن المشاعر فنمنع ان الشئ
من حيث العوارض الذهنية لا تترتب عليها الآثار الكذائية على انه ينافي ما سبق من ان المراد بالآثار
الخارجية ههنا هي بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص اعني ما يكون خارجا عن المشاعر وان اردتم بها الآثار الخارجية
بالمعنى الاعم ففي كما توجد في الشئ من حيث العوارض الذهنية توجد في الاعتبار الاول اي الشئ من حيث هو هو
ايضا فينبغي ان يكون هو ايضا موجودا في الخارج فان قيل ان المراد بالآثار الخارجية الآثار المخصوصة
التي لها دخل في تميز الشئ عن غيره عند الذهن وهي لا توجد الا في الشئ من حيث العوارض الذهنية اي
مرتبة القيام دون الشئ من حيث هو هو الذي هي مرتبة المعلوم لطالبنا البرهان على الفرق ودعوى
البداهة كيف يسلمها الخصم ثم حاصل الثاني ان الذهن اي النفس اذا حصل فيه شئ واعتبر معه الاقتران بالعوارض الذهنية

يكون في تلك الشيء صفة منضمة مع النفس فيكون اتصافها بها انضماميا لانه عبارة عما يكون فيه وجود الصفة منضما
مع الموصوف فيكون في تلك الشيء ح موجودا في الخارج كما ان النفس التي تنضم معها موجودة فيه بناء على
ان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود حاشيتيه [illegible] لا يخفى ما فيه اما اولا فبانا لا نم ان الاتصاف الانضمامي
مطلقا يستدعي وجود حاشيتيه في الخارج نعم الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعيه لكن لا نم ان اتصاف النفس
بتلك الشيء اي الصورة الذهنية اتصاف انضمامي خارجي فان من لا يقول بخارجية الصورة كيف يقول
ان انضمامها معها انضمام خارجي ح ان مرجع كلام المحشي بان هذا الانضمام مما لم يجز ان يكون ذهنيا والا
يكون الانضمام المذكور في النفس اذ ظرف الانضمام الذهني لا يكون الا النفس فيكون للنفس نفس تكون قائمة
بها وهذا كما ترى لابد ان يكون خارجيا فيكون تلك الصورة موجودة في الخارج بناء على ان الاتصاف
الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج فضمير هو في قول المحشي وهو يستدعي آه يرجع
الى اتصاف الذهن مع لا الى الاتصاف الانضمامي حتى يرد ما اورده المورد فنقول في جوابه ان قولكم انه لم
يجز ان يكون هذا الانضمام ذهنيا لابد ان يكون خارجيا مم اذ الانضمام يتصور على انحاء الاول ان يكون
كل من المنضم والمنضم اليه موجودا في الخارج والثاني ان يكون كل منهما موجودا في الذهن والثالث
ان يكون المنضم موجودا في الذهن والمنضم اليه في الخارج واما عكسه فلم يوجد والاول يستدعي وجود الحاشيتين
في الخارج والثاني في الذهن والثالث في نفس الامر الجامعة للذهن والخارج فلا يلزم من عدم كون الاتصاف
ذهنيا كونه خارجيا لم لا يجوز ان يكون من القسم الثالث فلا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج حتى يلزم
منه ان يكون الصورة الذهنية موجودة فيه بل انما يستدعي وجودها في نفس الامر والواقع ولا شناعة فيه اذ هو
متحقق آه فان المنضم اليه اي النفس موجود في الخارج الذي هو فرد لنفس الامر والمنضم اي الصورة موجودة في
الذهن الذي هو فرد آخر لها فلا يثبت ما ادعاه المحشي من كون الصورة الذهنية موجودا خارجيا واما ثانيا
فبان في كلام المحشي هنا منافاة اذ يفهم مما سبق ان وجود الشيء من حيث العوارض الذهنية في الخارج بالمعنى
الاعم والدليل الذي اورده المحشي ان تم لدل على وجوده بالمعنى الاخص اي الخارج عن المشاعر اذ على تقدير
اخذ الوجود الخارجي بالمعنى الاعم للشيء المحيث بالعوارض الذهنية لم يكن ظرف الحاشيتين واحدا مع ان كلا منهما

دال على اتحاد ظرفيهما واما ثالثا فبان النفس اذا كانت متصفة بالشیٔ كان ذلك الشیٔ حالا فيها
ومتشخصا بالتشخص الذهني وحلول الشخص يستلزم لحصول الطبيعة التي هي آه نفس الشیٔ الذي هي
مرتبة المعلوم فاتصف الذهن بها ايضا فيستلزم خارجية الشیٔ المعلوم بناء على ما قال المستدل من
ان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الشيئين في الخارج فتامل **قوله** هو الاعتبار الاول اي
الشیٔ من حيث هو **قوله** لا العين الخارجي لانتفائه مع بقاء العلم ولو كان معلوما بالذات لم يكن ذلك
بناء على اتحادهما **قوله** ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فانها علم لا معلوم **قوله**
وان العلم الحصولي آه معطوف على قوله ان المعلوم بالذات فيكون الحاصل انه بهذا التفصيل ظهر لك
ان العلم الحصولي علم حقيقي لان العلم الحقيقي عبارة عما يكون مبدأ لانكشاف حقيقة المعلوم ومن
البين ان الصورة الذهنية التي هي علم حصولي يكون مبدأ لانكشاف حقيقة المعلوم اي الصورة
من حيث هي بانها جوهر او عرض بسيط او مركب الى غير ذلك فيكون علما حقيقيا البتة كما يكون
العلم الحضوري علما حقيقيا ويرد عليه ما قال عمي[1] قدوة المحققين المتاخرين من انه كيف يكون العلم
الحضوري علما حقيقيا مع انه اضعف مدارج العلوم فانه لا ينكشف به المعلوم حق الانكشاف فان النفس
وان كانت حاضرة عندها لكن لا ينكشف بهذا الحضور انها جوهر او بسيط عرض او مركب وعلى تقدير
التركيب من اية مقولة من المقولات وكذا لا ينكشف حال الصورة التي فيها بانها باي نمط هي حاصلة
فيها او قائمة بها وكذا الملكات الحسنة او الردية التي فيها لا تنكشف لديها الا بعد التفحص البالغ
قوله من خصص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فكانه توهم آه لما توهم المخصص ان المعلوم بالذات
للعلم الحصولي العين الخارجي وللعلم الحضوري النفس وصفاتها الانضمامية ذهب الى ان العلم الحصولي
لا يكون علما حقيقيا كيف ولو كان كذلك لما انتفى بانتفاء العين الخارجي بناء على اتحاد العلم مع المعلوم
بالذات مع انه ربما ينتفي المعلوم الخارجي ويبقى علمه وخص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري اذ هو ينتفي
بانتفاء معلومه ثم اعلم انه اشار المحشي بقوله فكانه توهم الى ضعف قول المخصص وقدم وجهه لفساد من
ان ليس معلوم العلم الحصولي الا الشیٔ من حيث هو دون العين الخارجي حتى لا يكون العلم الحصو

[1] مولانا محمد حسن رح ١٢

لما حقيقيا قيل ان المخصص لعله ظن ان العلم الحقيقي ما يكون المعلوم فيه بنفسه منكشفا والحضوري كذلك لما ان

ب يكون علما حقيقيا دون الحصولي فان انكشاف معلومه فيه بواسطة الصورة لا بنفسه قال

قوله ويظهر لك ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار لان الصورة

التي تحصل في الذهن اذا اعتبرت من حيث هي تكون معلومة واذا اعتبرت من حيث اقترانها

بالعوارض الذهنية تكون علما حصوليا فذاتهما واحدة وهي الصورة وانما التغاير بينهما بالاعتبار

في المصداق وانما قيدنا التغاير الاعتباري بالمصداق لدلالة كلام المحشي الآتي وهو قوله فقد اشتبه

عليه آه **قوله** كما انهما اي العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا لا تغاير بينهما قط **قوله**

من ظن آه حاصل الظن ان العلم الحصولي عبارة عن مجموع المعروض مع العوارض الذهنية فيكون

كلا والمعلوم عبارة عن المعروض فقط فيكون جزء والجزء يكون مغاير الكل بالذات فلا محالة يكون

بين العلم الحصولي ومعلومه تغاير بالذات **قوله** فيلزم آه هذا جواب الظن حاصله انا نعلم قطعا ان

العلم حقيقة محصلة حاصلة من غير اعتبار المعتبر فلو كان ما صدق عليه الكيفية العلمية مركبا من المعروض

والعوارض الذهنية لم يبق حقيقة محصلة اذ المعروض قد يكون داخلا تحت مقولة الجوهر مثلا

والعوارض من مقولة اخرى فيكونان متباينين لان المقولات لما كانت متباينة يكون الداخل

تحت احدها مباينا لما هو داخل تحت اخرها لا محالة فيكون المركب منهما اعتباريا لا حقيقيا والا

يلزم ان يكون الماهية الحقيقية الواحدة داخلة تحت المقولات اي الاجناس العالية وهذا كما ترى

على انه لا بد في التركيب الحقيقي من التناسب بين الاجزاء واين التناسب بين المتباينات ولكن فيه

ما فيه فان امتناع دخول الماهية الواحدة تحت الاجناس انما هو لو كانت الاجناس اجزاء لها وهو فيما

نحن فيه ممنوع لم لا يجوز ان يكون العوارض التي فرضت جزءا بحيث يكون الاجناس عارضة لها فلو تركب العلم

من الجوهر مثلا وهذه العوارض لم يلزم دخوله تحت الاجناس العالية ولا نسلم ان مناط التركيب على التناسب

بين الاجزاء بل على التوحد الحلولي وهو قد يوجد بين المتباينات بل هو اوثق في بعضها مما هو

في الداخلات تحت مقولة واحدة فان حلول العرض في الجوهر اوثق مما هو في حلول الجوهر في الجوهر

فان الحال العرضي في مرتبة الطبيعة والتشخص محتاج الى المحل بخلاف الحال الجوهري فانه في مرتبة التشخص

فقط محتاج الى المحل دون مرتبة الطبيعة فتامل **قوله** مع ان مناط آه حاصله انا نعلم بالضرورة ان

المعروض متى حصل في الذهن واقترن بالعوارض الذهنية صار في تلك المرتبة منشأ للانكشاف فيكون

علما لانه عبارة عنه فلا دخل للعوارض في الكاشفية بان يكون جزأ للعلم **قوله** ومن زعم انه اه

المحقق الطوسي وتبعه المحقق الدواني ومرزا جان فانهم زعموا ان التغاير بين العلم والمعلوم

في الحضوري تغاير اعتباري حاصل من اعتبار الذهن فان في علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية

الذي هو علم حضوري يكون النفس وصفاتها الانضمامية من حيث انها حاضرة عند المجرد

اي النفس علما ومن حيث انها مجردة حضرت عند المجرد معلومة فان قلت ان كلام المحقق

الدواني في الحاشية القديمة من ان النفس في علمها بذاتها من حيث انها حضرت عند مجرد علم ومن حيث

انها مجردة حضرت عند مجرد معقول يدل على التغاير بين العالم والمعلوم في الحضوري دون العلم والمعلوم فكيف

يصح انتساب التغاير بين هذين اليه قلت من تصريح المحقق الدواني التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم

في الحضوري يفهم التغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم فيه ايضا ضمنا بناء على ان منشأ التغاير الاعتباري

بين العالم والمعلوم انما هو تحقق الحيثيتين هو لما يوجد في العلم والمعلوم الحضوري تحقق التغاير الاعتباري

بينهما ايضا البتة لاستلزام تحقق ما هو منشأ للشي تحققه فصح انتساب التغاير بين العلم والمعلوم في الحضوري

الى المحقق الدواني لفهمه من كلامه ضمنا **قوله** كتغاير المعالج والمعالج في الامراض النفسانية كالبخل

والحسد فان المعالج بالكسر انما هي النفس من حيث ان لها القوة الفعلية للمعالجة والمعالج بالفتح هي

من حيث ان لها القوة الانفعالية لقبول المعالجة وانما قيدنا الامراض بالنفسانية اذ في معالجة

النفس لامراضها البدنية كالصداع والسعال يكون التغاير بين المعالج والمعالج بالذات اذ المعالج

بالكسر النفس والمعالج بالفتح البدن **قوله** فقد اشتبه عليه اه توضيحه ان التغاير بين المعالج بالكسر والمعالج

بالفتح انما هو بحسب المصداق اذ مصداق المعالج بالكسر من يعالج غيره ولو غيرية اعتبارية ومصداق

المعالج بالفتح من يقبل العلاج من الغير ولو غيرية كذلك ولا شك في تغايرهما والتغاير الذي يعتبره الذهن

بين العلم والمعلوم من جهة الحيثية انما هو بعد تحققهما فعلى الزاعم بالتغاير الاعتباري بين هذين
تشبيه التغاير المصداقي بالتغاير الذي بعد التحقق حيث قال ان هذا التغاير كتغاير المعالج
والمعالج مع انه ليس كذلك اذ التغاير بين العلم والمعلوم انما هو بعد تحققهما وفي المعالج والمعالج
بحسب المصداق الا ان يقال ان قصد الزاعم تشبيه هذا التغاير بالتغاير بين المعالج والمعالج
لتشبيه في مجرد اعتبار التغاير وان كان بين الاعتبارين فرق فان المتغايرة بعد التحقق
وفي المعالج والمعالج في المصداق قال الشارح او في آلاتها عطف على قوله في ذات المدرك
قال الشارح كما في علمها اي علم النفس بالمحسوسات فعلمها بها لا يكون الا باستعانة الحواس
من السمع والبصر والذوق والشم واللمس التي هي الحواس الظاهرة ومن الحس المشترك والوهم اللذين
هما من الحواس الباطنة **قوله** اراد بعلم الباري عز شانه علمه الاجمالي الذي هو صفة الكمال
عين الذات مط سواء كان علمه بذاته او بغيره اذ منشأ هذا العلم ليس الا ذاته فقط وهذا هو حاصل
قوله الآتي ضرورة ان آه بخلاف علمه التفصيلي فان منشأه في علمه بالممكنات ليس الا الممكنات
فيكون عينا لها لا له فلا يكون صفة كمال له تعالى ثم قال بعض الافاضل من ان حاصل كلام المحشي ان
علمه الاجمالي بذاته تعالى عين المدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا ذاته وعلمه التفصيلي بسلسلة
الممكنات غير المدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا الممكنات وهي غيره تعالى فمدفوع لان العلم
التفصيلي لا يكون غير المدرك بالفتح بل عينه نعم ما قال ذلك البعض ثانيا من انه لو اراد الشارح
علمه الاجمالي في الموضعين لصار المعنى ان علمه الاجمالي بذاته عينه وهو بسلسلة الممكنات غيره هذا
فاسد ضرورة ان علمه الحقيقي بذاته وبغيره عينه فكيف يصح قوله ان علمه بذاته عينه وبغيره كسلسلة الممكنات
غيره فخدشه من الاول اذ الكلام في عينية العلم للمدرك بالفتح وغيريته فعينية علمه الاجمالي بسلسلة
الممكنات له تعالى لا يضر المقصود اذ هو مغاير للمدرك بالفتح الذي هو الممكن قطعا فتامل **قوله**
والحاصل ان آه توضيحه انه لما كان منشأ العلم الاجمالي للواجب اي ذاته تعالى لا بد ان يكون في علمه
بذاته ذاته حاضرة عنده تعالى بلا واسطة ولا يكون الواسطة منشأ للانكشاف ودون ذاته و بعض

فيكون هذا العلم عين المدرك بالفتح قطعا فلا يكون الا علما حضوريا اذ الحضوري هو عبارة عن حضور
المدرك بالفتح بلا واسطة عند المدرك بالكسر وفيه يكون العلم عين المعلوم من دون تغاير اصلا
وعلمه الاجمالي بسلسلة الممكنات عبارة عن كون ذاته منشأ لانكشافها بان تكون مرآة لها في انكشافها
فيكون ذاته معلومة بالذات والممكنات معلومة بالعرض بواسطة والممكن غير الواجب عز اسمه فيكون علمه
العلم الاجمالي الذي هو عينه تعالى غير المدرك بالفتح اي الممكن فمراد الشارح من المدرك في قوله عين المدرك
المدرك بالذات ومن الضمير الذي في قوله او غيره الراجع الى المدرك المدرك بالعرض لا يقال ان العلم
الاجمالي للواجب بالممكنات علم حضوري فيكون عينا لها اذ في العلم الحضوري يكون العلم عين المعلوم عينية
بحتة بلا تغاير ولو بالاعتبار والعلم الاجمالي عين له تعالى فيلزم منه ان يكون الواجب متحدا بالممكنات
وعينا لها اذ من البين ان ما يكون عينا لما هو عين للشيء يكون عينا للشيء البتة لانا نقول لا نم ان مرادهم
من كون العلم عين المعلوم في العلم الحضوري العينية في جميع انحائه بل في بعض انحائه وهو علم المجردات بانفسها
وصفاتها الانضمامية دون علمه الاجمالي للممكنات ولئن سلمناه فنقول ان مرادهم من العينية المذكورة
عينية العلم مع المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض ولا شك ان الممكنات معلومة له تعالى بالعرض فلا يكون
علمه الاجمالي متحدا معها وعينا لها على ان كلام المحشي في شرحه للرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق
دال على ان المراد من العلم في مقام العينية الحاضر عند المدرك دون ما به الانكشاف فلا ضير في ان يكون
علمه الاجمالي الذي منشأه ذاته مغايرا للمعلوم الذي هي الممكنات وعلى كل تقدير لا يلزم اتحاد الواجب
بالممكن لان مناطه على اتحاد العلم بالمعلوم الممكن اذ قد بطل بطل ما هو المنوط عليه ومن هنا يندفع ما قد يورد
على العلم الاجمالي للواجب بالممكنات بان علمه تعالى بها حضوري وفيه يكون العلم عين المعلوم البتة فيلزم
منه عدم علمه تعالى قبل وجودها اذ انتفاء احد العينين يستلزم انتفاء العين الآخر مع ان علمه تعالى
لا يتوقف على وجود المعلوم وايضا يلزم زيادة صفة العلم عليه تعالى لان العلم اذا كان عينا للمعلوم الذي
هو الممكن يكون مغايرا له تعالى لان الواجب والممكن متغايران فما يكون عينا لاحد المتغايرين كيف
يكون عينا للآخر بل ثم انه اعلية ايضا يلزم استكمال الواجب في صفته اي العلم الى الغير الذي هو الممكن

المغايرة له تعالى و وجه الاندفاع ظ لا يخفى على من له ادنى تامل **قوله** كما يتوهم من كلام السيد ابى الفتح حيث قال لا يجوز فتح الراء آه فى المدرك لاستلزامه رجوع هذا التعميم الى احد التعميمين الاولين فمن جوز فيه الفتح لم يكن مدركا **قوله** فان المراد آه دليل لقوله ليس عين التعميم الثانى حاصله ان هذا التعميم اى قول الشارح سواء كانت عين المدرك آه ليس عين التعميم الثانى وهو قوله سواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية آه لان المراد من الغيرية فى هذا التعميم الغيرية بالذات فيكون حاصل قوله او غيره آه الصورة العلمية تكون مغايرة للمدرك بالفتح بالذات فى علمه تعم بسلسلة الممكنات فان علمه عين ذاته ولا شك ان ذاته مغايرة للممكنات التى هى معلومات تغايرا بالذات فيكون علمه ايض مغايرا لها البتة لان غيرية احد العينين للشى عين غيرية العين الآخر وفى التعميم الثانى ما يشمل الاعتبارية فان العلم الحصولى الذى هو غير الصورة الخارجية قد يكون مغايرا لها بالذات كما فى التصور بالوجه وبوجهه وقد يكون مغايرا لها بالاعتبار كما فى التصور بالكنه وبكنهه فاين رجوع هذا التعميم الى التعميم الثانى **قوله** واما اذا قرئ اى المدرك بالكسر فلا يخ عن حزازة هذا ايض رد على ما اختاره السيد ابو الفتح من ان المدرك آه كالاولين بكسر الراء حاصل الحزازة انه لو اريد من العلم آه العلم الاجمالى فلا يصح حكم الشارح بان علمه تعم بالممكنات غيره تعالى اذ علمه لها ايض عينه كما ان علمه بنفسه عين له ولو اريد العلم التفصيلى فعلم الواجب والممكن سيان فان العلم التفصيلى للواجب تعالى بذاته كما يكون عينه تعالى وبغيره غيره تعالى كذلك علم الممكن بنفسه يكون عينه وبغيره غيره فما وجه تخصيص المغايرة والعينية بعلم الواجب دون الممكن الا ان يقال انه اراد من العلم فى علم الواجب بنفسه علمه الاجمالى وفى علمه بالممكنات علمه التفصيلى او يقال انه اراد فى كلا الموضعين العلم التفصيلى وذكر علم الواجب ليس للتخصيص بل للتمثيل ولو سلمناه فوجهه التنبيه على دفع توهم ان علمه التفصيلى مط سواء كان بنفسه او بالممكنات عين ذاته المدركة كالعلم الاجمالى **قوله** اعلم ان للواجب تعالى علما اجماليا ليس معنى الاجمال آه ما يقال فى الحد والمحدود اى كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يقال فى غير ذلك بمعنى عدم تميز الشى عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ان يكون بينك وبين مناظرك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه

ثم تفصيله شيئا بعد شيء كذا قال المحشي في حاشيته المتعلقة على شرحه للرسالة القطبية يعني لما لم يصح
ارادة الاجمالي بالمعنيين الاولين في العلم الاجمالي للواجب تعـ لان في اولهما لابد من التكثر لينحل الى صور
متعددة وهو لا يمكن آه لان الواجب لما كان بسيطا لا شائبة فيه للتكثر كيف يكون في علمه الذي عين ذاته
تكثر وفي الثاني نقص مما لا يليق بجنابه تعـ فيراد معنى ثالث وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله ان يكون بنفسه
آه ثم اعلم انه ليس مراد المحشي من هذا القول المفهوم منه بحسب الظاهر من ان كيفية علمه الاجمالي كيفية الجواب
الذي يخطر ببالك اذا تكلم بكلام طويل فيكون حاصل الكلام ح ان في الواجب تعـ ملكة لاحضار تقريبات
مخزونة يتعلق بها الاجمال كما يكون عندك ملكة الجواب لسوال السائل اذا تكلم بكلام طويل يخطر ببالك
ثم تفصيله شيئا بعد شيء اذ على هذا التقدير لم تتميز المعلومات عنده تعـ فكيف يليق بجنابه تعـ بل مراده التمثيل
والتشبيه بان الاجمال آه مثل الاجمال في ما يخطر ببالك آه في ان آه امرا واحدا وهي الذات الواحدة
منشأ للانكشاف كما في الاجمال الذي يخطر ببالك في جواب سوال سائل تكلم بكلام طويل ثم تفصيله شيئا
بعد شيء وان كان بين الاجمالين فرق فان ذاته تعـ في علمه الاجمالي منشأ لانكشاف الكل كله جمع على سبيل الانحياز
دون الثاني فان قيل ان ذاته تعالى مباينة للممكنات فكيف تكون منشأ للانكشاف فما على سبيل الانحياز اذ الانكشاف
انما يكون من اتحاد ما به الانكشاف للمنكشف فان كان بينهما اتحاد بالذات يكون الانكشاف اتم وان كان بالعرض يكون
انقص واذ ليس الواجب متحدا بالممكنات من وجه فكيف يكون منشأ لانكشافها فضلا عن ان يكون على سبيل
الانحياز يقال ان لذات الباري تعالى خصوصية علحدة علحدة مع كل واحد واحد من الممكنات بها ينكشف
الممكنات عنده على طريق الانحياز والتفصيل ولا يخفى ما فيه فان هذا انما يتم لو كانت الخصوصيات متمايزة مع انها ليست
كك اذ امتيازها اما بنفسها فتكون هي منشأ للانكشاف لتساوق التمايز للعلم فلم يكن ذاته تعـ ح
منشأ للانكشاف فقط او بنفس ذاته تعـ فيكون منشأ للانكشاف وقد كان الكلام فيه او بالممكن
فيلزم الدور او بارتباطات اخرى فالكلام جرا فيه فيتسلسل فهو مبدأ للعلم التفصيلي آه لانه لما كان علمه
الاجمالي عينا للواجب الذي هو مبدأ للعلم التفصيلي وخلاقا للصور الذهنية والخارجية كان علمه ايضا
مبدأ له وخلاقا لها والله اعلم بحقيقة **قوله** وهو العلم الحقيقي لانه العلم حقيقة وبه ينكشف المعلوم

قوله وتحقيقه على ما الهمني ربي بفضله ومنه ان للممكن جهتين جهة الوجود آه توضيحه ان الممكن عبارة عما
يساوي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ففيه جهتان جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية
وهو بحسب الجهة الاخيرة لما لم يصلح ان يتعلق به العلم اذ هو بهذه الجهة معدوم والعلم امر وجودي فلا تعلق
الا بحالة وجود تعين ان لا تعلق به العلم الا من الجهة الاولى اي جهة الوجود وهي الجهة الالهية سبحانه عز شانه
لان وجود الممكن اي ممكن كان عين وجود الواجب تع فحين علم الواجب تع نفسه علم الممكنات جميعها
ايضا اذ في علمه بنفسه يكون وجوده حاضرا عنده فيكون وجود الممكنات ايضا حاضرا عنده تع بناء على
عينية وجودها لوجوده تع وحضور المعلوم عند العالم هو العلم به فيكون هو تع عالما بها ايضا فينطوي
في علمه تع بذاته علمه تع بالممكنات ايضا بحيث لا يعزب عنها شيء قال المحشي في حاشية المنهية
قد سنح لي على ان وجود الممكن قائم بذاته وواجب لذاته دليل شريف هو انه لو كان وجود الممكن قائما
به فاما ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود موجودا ضرورة
ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود
حقيقة فينقل الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية كعينية الوجود في الواجب لذاته
واختصاص الايجاد به جل علا وشمول علمه وقدرته تع انتهى اعلم انه لما كان في تقرير الدليل المذكور في الحاشية
المنهية لاثبات كون وجود الممكن عين وجود الواجب تع اجمال واغلاق وترك لبعض الشقوق فلا بد لنا
ان نفصله بابين وجه بحيث يحتوي لجميع الشقوق فاستمع ان الوجود الخاص الحقيقي الذي هو مناط لموجودية
الاشياء الممكنة النفس الامرية لو لم يكن عينا للواجب عز شانه لا يخ اما ان يكون عينا لماهيتها الكلية او جزء
لها او منضما معها او منتزعا عنها او منفصلا عنها وعلى الاولين يلزم ان يكون الكلي جزئيا اما على الاول
فظ لان مناط الجزئية التشخص وهو لما كان عينا للماهية الكلية بناء على مساوقته للوجود الخاص
الذي فرض انه عين لها كانت تلك الماهية الكلية جزئيا البتة واما على الثاني فلان جزئية الوجود
الخاص للمهية يستلزم جزئية التشخص لها بناء على مساوقتهما وجزئية التشخص للمهية يستلزم ان يكون
تلك الماهية متشخصة وجزئية وعلى الثالث يلزم ان يكون للمهية الممكنة وجود قبل وجودها او الانضمام

يقتضي سابقيته وجود المنضم اليه على وجود المنضم فذلك الوجود اما ان يكون عين الوجود الذي فرض انه صفة انضمامية فيلزم الدور او غيره فيتسلسل وعلى الرابع لابد ان يكون له منشأ فيكون هو الوجود حقيقة لانه مناط الموجودية ويلغوا الامر المنتزع والمنشأ لا يخ اما ان يكون الواجب وغيره على الاول يثبت المطلوب من كون الوجود الخاص للممكن عين الواجب على الثاني يلزم التسلسل المستحيل وعلى الخامس يثبت المطلوب ايضا لانه لابد ان يكون الوجود متقدما على الماهية الممكنة لانه مناط الموجودية والمناط يجب ان يكون متقدما على المنوط فيكون علة لتلك الماهية لان العلة عبارة عما هو مناط وموقوف عليه للشيء ومن المبين ان علة الممكنات ليس الا وجود الواجب جل شانه فيكون الوجود الحقيقي للممكن هو الواجب عزاسمه انتهى توضيح الدليل على طبق غرض المحشي ثم لما توجه الاعتراض على ان الاستحالة المذكورة في الشق الرابع من لزوم التسلسل على تقدير كون الوجود الخاص غير الواجب جل شانه لها انها التسلسل تسلسل في الانتزاعيات وهو جائز عندهم عدل البعض عن تلك الاستحالة الى استحالة اخرى وهو لزوم كون الامر الانتزاعي الذي هو تابع لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر منشأ الموجودية الاشياء النفس الامرية التي ليست تابعة لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر وبهذا كما ترى بعد لا يخ الدليل عن الخلل فانه مع قطع النظر عن كون احتمال الوجود الخاص الحقيقي منفصلا باطلا لانه لابد لصدور ممكن ممكن عنه تعين من تميز كل واحد واحد منه والا يلزم الترجيح بلا مرجح في صدور ممكن عنه نعم دون الممكن الاخر والتميز لا يمكن ههنا لانه اما ان يكون بالنظر الى ذات الممكن فيبطل المساواة التي ثبت عندهم بين التميز والوجود الخاص الذي فرض انه منفصل عنه فان الامر المنفصل عن الشيء لا يكون بالنظر الى ذاته واما ان يكون بالنظر الى شيء آخر مغاير لذاته فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا وجه في تخصيصه ممكن دون ممكن آخر لا يثبت المدعى فان الدليل لا يدل الا على ان الوجود الخاص المنفصل امر متقدم وعلة دون ان يكون علة فاعلية حتى يتم الدليل وما قولكم ان علة الممكنات ليس الا وجود الواجب فممنوع ان اريد بالعلة العلة الفاعلية ومسلم ان اريد مطلقة العلة لكن لا يفيد المطلوب ثم اعلم انه يرد على المحشي مع قطع النظر عن اضطراب في رسالته فانه مصرح بان الوجود الخاص الحقيقي للممكن

وجود الواجب في بعض المواضع من حاشيته المتعلقة على شرح المواقف ان مصداق الانتساب الى الواجب بذاته ايرادات اما على ما هو مصرح آه فبوجوه من لزوم وجوب الممكنات لان مصداق وجود الممكن لما كان واجبا كان انعدام الممكن ممتنعا بالذات وهذا هو الوجوب مع اتحاد الوجوب والممكن بناء على عينية وجود الممكن لوجود الواجب تعالى وكون الواجب قابلا للعدم لانه لما كان وجود الواجب عينا لوجود الممكن بالذات الذي هو قابل بالعدم يكون هو ايضا قابلا بالعدم والا انتفى العينية وكون الممكن علة لنفسه لان وجود الواجب علة للممكن وهو لما كان عين وجود الممكن يكون الممكن علة لنفسه اللازم بعد العينية وكون وجود الواجب علة لذاته لانه علة للممكن ووجود الممكن لما كان عين وجود الواجب جل شانه يكون وجود الواجب علة لنفسه ايضا بناء على عينية وجوديهما وكون الممكنات متشخصة بتشخص واحد فان وجوداتها الخاصة لما كانت واحدة بناء على انها عبارة عن وجود الواجب الذي هو واحد بالشخص كانت تشخصاتها التي هي مساوقة لوجوداتها الخاصة ايضا واحدة وكون علم ممكن كزيد عين بكر مثلا لان مناط العلم ليس الا وجود المعلوم ووجود الممكن ليس الا وجود الواجب بالنسبة الى جميع الممكنات على السوية وحمل الممكن على ممكن آخر لتحقق معنى الحمل اذ مناط الاتحاد ولا شك في تحققه اذ وجود للممكنات ح وجود الواجب غرا سمه واما على ما هو مصرح في حاشيته على شرح المواقف فبان الانتساب المذكور لا يخ اما ان يكون صفة للواجب او للممكن وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الاتصاف اتصافا انضماميا او انتزاعيا وكلاهما باطلان بالدليل الذي سبق وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الاتصاف اتصافا انضماميا فوجود الممكن يكون عبارة عن انتشا خاص قائم بذاته تع ولما كانت صفاته قديمة غير منفكة احدهما عن الاخرى يلزم منه قدم الممكنات وتلازمهما وان كان انتزاعيا فلا بد له من منشا ينتهي بالآخرة الى الذات او الصفة وقد بطلا وقد بقي خبايا في زوايا المقام فعليك بالتامل وحاصل قوله الحاشية المنهية المذكورة وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية آه ان مصداق الوجوب الحقيقي في الواجب لما كان نفس ذاته بدون دخل الغير لا بد ان يكون وجوده عينه فيختص الايجاد به

تعالى لان الممكن يكون فى ذاته جهة العدم ايضا فيكون محتاجا وما والمعدوم لا يفيد الوجود فالكل بحسب قدرته ويكون
علمه تعالى شاملا لجميع الممكنات لان مناط العلم ليس الا الوجود والفعلية وهو راجع اليه تعالى وههنا كلمات شريفة
طويناها ذكرها مخافة للتطويل **قوله** ويعينك على فهم ذلك آه اشارة الى دفع ما قد يستبعد من ان العلم
الاجمالى للواجب الذى هو واحد بسيط ايضا واحد بسيط لان البساطة احد العينين عين بساطة العين الآخر
والواحد البسيط لا يمكن ان يكون منشأ لانكشاف الكثير فكيف يكون علمه الاجمالى منشأ لانكشاف الكثير
بان حال ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها فانه كما يصح ان يكون الموصوف واحدا بسيطا
يترتب عليه الآثار الكثيرة المتنوعة من كل جنس بحسب صحة انتزاع اوصاف اخر متكثرة متخالفة كالكرة
فانها يترتب عليها الآثار المتخالفة بحسب انتزاع الدوائر المختلفة عنها فهذه الاوصاف الكثيرة لها وجود قائم
مقام الوجود الخارجى فى ترتب الآثار وبحسبه لا امتياز بينها وبين موصوفاتها كذلك يصح ان يكون
الامر الواحد البسيط منشأ لانكشاف الامور الكثيرة بحسب نسبته الى المعلومات الكثيرة **قوله** واما العلم
التفصيلى اى للواجب بالممكنات الذى هو عبارة عن علمه بها بعد ايجاده لها مطابقا لعلمه الازلى
علم حضورى سواء كانت الممكنات موجودات خارجية او صورا ذهنية اعم من ان تكون حاصلة فى الاذهان
العالية او السافلة لا يقال ان علمه الاجمالى بالممكنات ايضا علم حضورى فما الوجه فى تخصيص المحشى الحضورى
فى علمه التفصيلى لانا نقول ان ذكر المحشى للحضورى فى علمه التفصيلى ليس للتخصيص بل للتوضيح اذ فى حضوريته
نوع خفاء فلازالته ذكره بخلاف علمه الاجمالى فانه لما كان فيه كل من العالم والعلوم بالذات والعلم عين
الآخر من جميع الوجوه يكون علما حضوريا بلا مرية لا خفاء فيه يحتاج فى ازالته الى التوضيح ولعل قول من قال
ان ذكر الحضورى فى العلم التفصيلى للتخصيص لان العلم الاجمالى ليس حضوريا ولا حصوليا لانه ليس بحصول الصورة
ولا بحضورها بل بحضور ما هو جاعل وخالق مبنى على انه اخذ الصورة المعتبرة فى تعريف العلم بمعنى ما يبقى بعد حذف
التشخصات عنها والا فلا وجه له قال فى الحاشية المنهية اعلم ان العلم التفصيلى للواجب عين ما اوجده فى الخارج
ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل فى الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء
فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه فى الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلى عند الصوفية

عه افادة مولانا عبد الحق رحمه ١٢

وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء وفي اللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو والاثبات اى القوة
الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من
النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى انتهى توضيح الكلام انه لما كان
فيضان العقل منه تعالى اولا علمه بما فيه من الصور المعقولات اولا ثم يعلم النفوس الفلكية المجردة مع ما فيها من العلوم والمعارف
لفيضانها منه ثانيا بواسطة العقل ثم يعلم النفوس المنطبعة مع ما فيها لفيضانها منه تعالى بعد النفوس الفلكية ثم يعلم سائر الموجودات
الخارجية والذهنية التي فاضت عنه تعالى بواسطة الحركات الجزئية التي تنبعث عن القوى الجزئية المنطبعة في
الافلاك فهذه اربع مراتب للعلم التفصيلي وكل من هذه المراتب تفصيل بالنسبة الى ما فوقه واجمال بالنسبة
الى ما بعده فللمرتبة الاولى تفصيل بالنسبة الى علمه الاجمالي واجمال بالنسبة الى المراتب الثلث الباقية وقس
على هذا وانما سميت القوة الجسمانية بكتاب المحو والاثبات لانه يمحو عنها صورة وتثبت فيها مرة اخرى
قال الشارح وقد يخص آه اعلم انه يفهم من كلام بعض الفضلاء ان حاصل كلام المخصص الذي اشار اليه الشارح
بقوله هذا انه لو لم يخص العلم الذي هو مورد القسمة بالحصولي الحادث بل يعمم يلزم ان يكون الحصولي
والحضوري اللذان هما نوعان للعلم الذي هو مورد القسمة في البديهي والنظري منقسمين اليهما لان انقسام المطلق
الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها مع ان الانقسام اليهما انما يجري في الحصولي الحادث
فقط اذ بعضه يكون بديهيا وبعضه يكون نظريا بخلاف الحصولي القديم والحضوري فانهما لا يكونان
الا بديهيين ولما يرد عليه ان بيان وجه التخصيص بهذا النمط انما يتم لو ثبت ان الحصولي القديم والحضوري
يتصفان بالبداهة مع انه ليس كذلك فهما كما لا يكونان نظريين لا يكونان بديهيين ايضا كما ستطلع
عليه عدل عنه السيد الزاهد الى بيان آخر لوجه التخصيص حيث قال في ذيل هذا القول من الشارح اى يخص العلم
بالعلم الحصولي ثم يخص العلم الحصولي بالحادث او يخص العلم بالعلم الحادث ثم يخص العلم الحادث بالحصولي
وذلك لان التعليل آه تقريره انه لما قسم العلم الى التصور والتصديق اللذين ينقسمان الى الضروري
والنظري لابد ان يكون مقسما للضروري والنظري وان كان بالواسطة فيجب ان يخص بالحصولي
الحادث والا يلزم ان يكون العلم الحضوري والحصولي القديم اللذان هما نوعان لمطلق العلم الذي هو مقسم الضروري

منقسمين الى الضروري والنظري لان انقسام المطلق الى اقسامه انما يكون بانقسام جميع انواعه اليهما مع انهما لا يكونان
بديهيين ولا نظريين وليس طريق التخصيص الا احد الطريقين اما بان يخص المقسم اولا بالحصولي ثم يخص الحصولي
بالحادث او يخص المقسم اولا بالحادث ثم يخص الحادث بالحصولي ولا يكون التخصيص بواحد من الحصولي
او الحادث مغنيا عن الآخر بناء على ان النسبة بين العلم الحصولي والعلم الحادث عموم وخصوص من وجه فلا بد من ذكرهما
اما مادة الاجتماع فيهما اذا علمنا زيدا مثلا واما مادة الافتراق ففي علمنا بانفسنا وصفاتنا تحقق العلم الحادث
دون الحصولي وفي علم العقول بالممكنات تحقق العلم الحصولي دون الحادث فان علمها بها قديم اذ مناط قدم العلم
وحدوثه قدم العالم وحدوثه فلو كان العالم قديما كان العلم قديما وان كان حادثا يكون العلم حادثا اعم من ان يكون
العلم حضوريا او حصوليا آن قيل تعليل الانقسام الى الضرورية والنظرية يقتضي تخصيص المقسم بكل قيد من قيدي الحصولي
والحادث فيجب للشارح ان يذكر كلا القيدين في التخصيص مع انه ذكر احدهما وترك الآخر حيث ردد في التخصيص
بين الحصولي والحادث بكلمة او فما التوجيه من جانبه يقال ان الشارح لما ذكر الحصولي والحادث معرفا باللام بعد ذكر العلم
التخصيص بان ذكر احدهما صريحا والآخر ايماء بجعل اللام فيهما للعهد الخارجي اشارة اليه فيكون المراد بالحصولي
المذكور في كلام الشارح الحادث الحصولي وبالحادث الحصولي الحادث لا يقال ان ارادة لام العهد الخارجي
كيف يصح اذ لا بد فيه ان يكون المعهود مذكورا سابقا وههنا ليس كذلك لانا نقول ان المعهود وان لم يذكر
صريحا في نظم الكلام لكنه مذكور حكما بمعونة المقام وهي ان البداهة والكسبية لا يكونان الا في الحصولي
الحادث دون غيره وذلك يكفي للعهدية **قال** الشارح معللا بان الانقسام الى البديهي والكسبي
انما يجري فيهما اعلم ان الحصر الذي يستفاد من قوله انما يجري فيهما بالنظر الى تقرير بعض الفضلاء انما
باعتبار مجموع البداهة والكسبية بمعنى ان مجموعهما لا يكون الا في العلم الحصولي الحادث دون غيره فانه
لا يتحقق بالنسبة اليه الا احدهما اي البديهة وبالنظر الى تقرير المحشي باعتبار كل واحد من البداهة والكسبية
بمعنى ان كل واحدة منهما لا تتحقق الا في الحصول الحادث دون غيره فانه لا يتحقق فيه احد منهما **قوله** حاصله
آه لا بد لنا ان نبين اولا معنى التقابل المصطلح واقسامه ثم تقرر التعليل على وجه التفصيل لتوقفه
عليه فاعلم ان التقابل المصطلح عبارة عن كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد

ه عبد العليم شيرازي ١٢

من جهة واحدة وهو ينقسم عندهم على اربعة اقسام التضايف والتضاد والعدم والملكة والايجاب
والسلب لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين فاما ان يكون تعقل كل واحد منهما بالقياس
الى الآخر كالابوة والبنوة او لا كالسواد والبياض او لا يكونا وجوديين فاما ان يعتبر في العدمي محل
قابل للوجودي كالعمى والبصر او لا يعتبر ذلك كالانسان واللاانسان فيسمى التقابل الاول بالتضايف
والثاني بالتضاد وشرطه امكان التوارد من كل من الجانبين على محل الآخر والثالث بالعدم والملكة
والرابع بالايجاب والسلب اذا عرفت هذا فنقول لا ريب في تحقق التقابل المصطلح بين البداهة والنظرية
اذ هما لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا بد ان يتحقق بينهما احد الاقسام
الاربع المذكورة لكن لما لم يمكن ان يتحقق بينهما تقابل التضايف اذ من المعلوم ان تعقل كل منهما لا يستلزم
تعقل الاخرى وكذا الايجاب والسلب لانهما نقيضان لا يرتفعان والبداهة والنظرية ليستا بهذه
المثابة لانهما يرتفعان من الاعيان الخارجية مثلا تعين ان يكون بينهما تقابل التضاد او العدم والملكة
فالاول على تقدير ان يفسر البداهة بما يحصل باحدى الطرق الخمس المشهورة اذ على هذا تكون وجودية والنظرية
ايضا وجودية لانها تفسر بما يحصل بالنظر والثاني على تقدير ان يفسر البداهة بما لا يحصل بالنظر اذ على هذا
يكون البداهة عدمية والنظرية التي هي مقابلها وجودية ومن المعلوم ان النظرية يترتب على الفكر الذي هو حركة
اختيارية فيوجب الحدوث والحصول والاول ينافي القدم فلا يتصف الحصولي القديم به والثاني
ينافي الحضوري فلا يتصف الحضوري به واذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبداهة ايضا اذ اتصافهما
بها يستلزم اتصافهما بالنظرية بناء على ان بينهما اما تقابل التضاد وشرطه امكان التوارد من كل
من الجانبين على محل الآخر او العدم والملكة والمعتبر فيه صلوح محل العدمي للوجودي لكن لقائل ان
يقول انا نختار ان بين البداهة والنظرية تقابل العدم والملكة لكن لا بالمعنى المشهور وهو الذي
يكون فيه محل العدمي لشخصه قابلا للوجودي بل بالمعنى الحقيقي وهو الذي يكون صلوحه للوجودي اعم
من ان يكون لشخصه او نوعه او جنسه فلم لا يجوز ان يكون مطلق العلم الذي لا ريب في اتصافه
بالنظرية جنسا لانواعه ويكون الحصولي القديم والحضوري بحسبه صالحين للاتصاف بالنظرية فهم قولنا

انما يتصفان بالبداهة لا يلزم شناعة ويمكن الجواب عنه بانا لا نم ان سط العلم جنس لم لا يجوز ان يلوح نوعا ما
لما هو تحته على ان صلوح الجنس او النوع المعتبر في تقابل العدم والملكة صلوح النوع او الجنس الموجود في ضمن الشخص
الموصوف بالعدم لا صلوحه في ضمن شخص آخر ومن البين ان سط العلم الذي يوجد في الحضوري والحصولي
القديم لا يتصف بالنظرية والسر فيه ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للحصولي الحادث لا من
مطلق العلم فكيف يصح ان يقال ان الحصولي القديم والحضوري بحسب سط العلم صالحين بالنظرية ليلزم
منه انه لو اتصفا بالبداهة لا يلزم شناعة **قوله** فيجب تخصيص العلم المنقسم آه يعني لما ثبت ان العلم الحصولي
القديم والعلم الحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية لا بد ان تخصيص العلم المنقسم الى البديهي والنظري
بواسطة انقسامه الى التصور والتصديق المنقسمين اليهما بالحصولي الحادث اذ لو لم يخصص بل ابقى
على اطلاقه لم يكن تقسيم العلم الى البديهي والنظري حاصرا لخروج الحضوري وبعض اقسام الحصولي اي القديم
منه لانهما لا يكونان بديهيين ولا نظريين مع ان الظاهر من التقسيمات الحصر لا يخفى عليك ان سياق كلام
المحشي يدل على ان حاصل التعليل لوجه التخصيص الذي بينه هو حاصل التعليل عند الشارح مع ان الظاهر انه
غيره فان الشارح جعل وجه التخصيص نفس الانقسام لا الحصر والمحشي جعل وجه التخصيص الحصر لا الانقسام فتامل
قوله فهذا الكلام اي كلام شارح المطالع في الرسالة المعمولة في التصور والتصديق يدل على ان
انقسام العلم الى التصور والتصديق علة لتخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فحاصل كلامه ان
العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق يجب ان يخص بالمتجدد اي الحصولي الحادث الذي لا يكفي
فيه مجرد الحصول بل لا بد فيه من الحصول الحدوث ايضا اذ لو لم يخصص المقسم بالحصولي الحادث بل ابقي
على اطلاقه فيشمل الحضوري والحصولي القديم ايضا ولم يكن العلم الذي هو مورد القسمة منحصرا في التصور
والتصديق مع ان الظاهر من التقسيمات الحصر فحاصل وجه الملازمة التي بينها بقوله اذ التصور آه ان التصور
والتصديق كلاهما يكونان بحدوث الصورة في العقل بناء على ان التصور عندهم عبارة عن حصول الصورة
في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا والمتبادر من الحصول الحدوث والتعاريف تحمل على
ما هو المتبادر والعلم الحضوري والحصولي القديم لما لم يكن فيهما حدوث الصورة في العقل لم يمكن ان يكونا

من التصورات التصديقات فعلوم تخصيص المقسم بالحصولي الحادث اختل حصر العلم في التصور والتصديق لخروج الحضوري
والحصولي القديم اللذين هما فردان لمطلق العلم الذي هو المنقسم الى التصور والتصديق اللذين هما قسمان له وانما
اكتفى شارح المطالع باخراج الحضوري من المقسم دون الحصولي القديم مع انه ايضا خارج عنه لاعتماده على الفطنة
الوقادة وانما حملنا التخصيص الواقع في كلام المحشي علي انه التخصيص على التخصيص بالحصولي الحادث دون الحصولي
المطلق مع ان كلام شارح المطالع دال عليه بلا تكلف كما لا يخفى على اولي الالباب لان في لفظ التجدد والتبدل صراحة
على الحدوث بان يراد منه تحقق كل فرد منه بعد العالم كما حمله المحشي في شرحه للرسالة المذكورة بناء على ان تخصيص
بالحصولي الحادث هو الظاهر من سياق كلام المحشي دون مطلق الحصولي على انه على تقدير الحمل على الحصولي المطلق
يلزم عدم الفرق بين كلامي شارح المطالع والشارح في عدم اختصاص تقسيم العلم بالحصولي الحادث مع ان كلام
المحشي ناطق بالفرق بينهما لانه لما نسب عدم اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث الى الشارح
حيث قال والمحشي لما لم يثبت الخ دون شارح المطالع فهم منه ان شارح المطالع قائل بالاختصاص الآن نعم ان نسبة المحشي
بعدم الاختصاص المذكور الى الشارح ليس بصحيح بل توهم التصريح من الشارح في الحواشي دون شارح المطالع وان يفهم
من كلامه ضمنا فيكون غرض المحشي رح من نقل كلامي شارح المطالع والشارح ان شارح المطالع خصص
في الرسالة العلم الذي هو مورد القسمة حين تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي المطلق لانهما
لا يكونان الا فيه دون الحضوري ولم يقسمه الى البداهة والنظرية حتى يخصصه بالحادث ايضا والشارح
المحقق لما قسمه الى البداهة والنظرية ايضا خصصه بالحصولي الحادث وانت خبير بما فيه فان الغرض
الذي ينتمي اليه لا يحصل اذ ان اريد من التخصيص الذي وقع في قوله علي انه التخصيص التخصيص بالحصولي المطلق ويراد
من التخصيص الذي وقع ذيل قول المحشي اختار الانقسام الى البداهة والنظرية التخصيص بالحصولي
الحادث مع ان سياق الكلام لا يساعده فانه يدل على ان المراد من التخصيص في كلا الموضعين امر واحد
قوله والمحشي يعني ان الشارح لما لم يثبت عنده ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث
بل يكونان في الحصولي القديم ايضا لان العقل الفعال يعلم الصوادق بكلا الطريقين بطريق الحفظ
اي التصور وبطريق التصديق ويعلم الكواذب بطريق الحفظ والتصور فقط دون التصديق كما قال

فی حواشی شرح التجرید فالمراد من لفظ الحفظ الواقع فی قول الشارح ان العقل الفعال آه التصور بناء علی
وقوعه مقابلا للتصدیق والعقل الفعال عندهم لما کان قدیما یکون علمه الحصولی للصوادق الکونیة
سواء کان علی طریق التصور او التصدیق ایض قدیما لم یجعل الانقسام الی التصور والتصدیق
علة لتخصیص العلم الذی هو المقسم بالحصولی الحادث لوجودهما فی غیره کالعقل الفعال بل جعل
علته الانقسام الی البداهة والنظریة **قوله** فیلزم علی تقدیره اه اعتراض علی الشارح حاصله انه
یلزم علی طریق الشارح شناعة وهی التخصیص مرتین مرة فی العلم عند تقسیمه الی البدیهی والنظری
وان کان بواسطة انقسامه الی التصور والتصدیق المنقسمین الیهما بالحصولی الحادث علی النحو الذی
ذکرنا سابقا من تخصیص المقسم اولا بالحصولی ثم تخصیص الحصولی بالحادث او بالعکس بناء علی ان
التعلیل یقتضی تخصیص العلم المنقسم بالحصولی والحادث کلیهما لان النسبة بینهما النسبة العموم والخصوص
من وجه فالتخصیص باحدهما لا یغنی عن التخصیص بالآخر ومرة فی التصور والتصدیق بالتصور والتصدیق الحادثین
فانه لما قسم العلم الی البدیهی والنظری ولو بالواسطة یکون المقسم ح مخصوصا بالحصولی الحادث فلو لم
یخصص التصور والتصدیق اللذان یوجدان فی الحصولی الحادث والقدیم کلیهما بالحادثین لزم ان یکون
القسم عاما من المقسم وهذا کما تری وبالجملة ان المراد بالتخصیص مرة ثانیة التخصیص فی الاقسام لا التخصیص
فی تقسیم التصور والتصدیق الی البدیهی والنظری حتی یرد علیه ما قیل من انه لا حاجة الی التخصیص فی
التصور والتصدیق لان قسم العلم الحادث انما یکون حصولیا حادثا فالانقسام الی البداهة والنظریة
للتصور والتصدیق المذکورین لا للتصور والتصدیق المطلقین حتی یحتاج الی التخصیص فتامل ویمکن
ان یقال ان مقصود المحشی ان القوم یقسمون العلم تارة الی البدیهی والنظری وتارة الی التصور والتصدیق
فبالنظر الی التقسیمین یلزم التخصیص مرتین مرة فی تخصیص العلم الذی هو مورد القسمة بالحصولی الحادث
علی النحو الذی ذکرنا سابقا وهذا بالنظر الی التقسیم الاول ومرة فی التصور والتصدیق بالحادثین منهما
لان البدیهی والنظری لا یکون الا الحصولی الحادث وهذا بالنظر الی التقسیم الثانی قال جدی
واستاذ استاذی کمال الملة والدین قدس سره اعلم ان الاولی فی هذا المقام ما افاده الشیخ من انه لا حاجة

الى التخصيص لكن لو احتيج اليه فلا بد من التخصيص مرتين وليس فيه كثير غائلة كيف واذا لم يمكن التخصيص ايضاً مرتين فالتخصيص مرة لا يقلع مادة الفساد من لزوم عدم حصر المقسم في القسمين وكون الانقسام الى التصور والتصديق علة للتخصيص انما يفيد التخصيص بغير الحضوري وهو بعد لا يشفي العليل لان الحصولي بالاطلاق لا يصح ان يجعل مقسماً مع ان كلام المحقق الدواني وشارح المطالع سيان في عدم اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث وكلام هذا المحشي ناظر الى الفرق مع انه لا يشعر اليه كلا منهما كما يظهر بادنى تامل انما يحصل الفرق بين كلام شارح المطالع والمحقق الدواني انه جعل المحشي محط التخصيص الانقسام الى البداهة والنظرية وجعل شارح المطالع علة التخصيص التقسيم الى التصور والتصديق فلما لم يكن الثاني مفيد القلع مادة الاشكال لا بد من التخصيص مرتين ولا غائلة كثيرا فيه ويحب قول المحشي في موضع آخر المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف وليس هو الا العلم الحصولي ان اراد بالبعدية الزمانية فلا يطرد لعدمه في الحصولي القديم فلا بد من اخراجه ليصح التقسيم وان اريد بالبعدية الذاتية فهو وان صار اعم لكن مع شموله الحصولي القديم فساد التقسيم باق بحاله فلا تخلص من التخصيص مرتين مرة لاخراج الحضوري ومرة لاخراج بعض اقسام الحصولي اي القديم منه انتهى حاصل **قوله** قدس سره انه لا حاجة الى التخصيص انه لا حاجة الى التخصيص مرتين حين تقسيم العلم الى التصور والتصديق اذ هذا التقسيم لا يقتضي تخصيص المقسم الا بالحصولي المطلق دون الحادث نعم له حاجة حين تقسيمه الى البديهي والنظري لانهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون القديم لكن على هذا ليس فيه كثير غائلة لانه من جهة ضرورة داعية اليه **قوله** قدس سره كيف دليل لقوله فلا بد من التخصيص مرتين **قوله** قدس سره مع ان كلام المحشي آه ايراد على كلام المحشي المبني على الفرق بين قولي شارح المطالع والشارح بانه ليس بينهما فرق وقد مر آنفا نبذ مما يتعلق بهذا المقام فتذكره **قوله** قدس سره ويحب قول المحشي في موضع آخر اي شرح الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق كان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه اه وان شئت تحقيق هذا القول فارجع الى حاشيتنا المتعلقة على شرح تلك الرسالة **قوله** قدس سره ان اراد البعدية الزمانية آه حاصله انه

على تقدير ارادة المحشي من البعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية التي هي عبارة عما يمتنع
به اجتماع البعد مع القبل في الزمان بل يوجد القبل في زمان والبعد في زمان آخر بعده يخرج منه الحصولي
القديم لعدم تحقق البعدية الزمانية فيه اذ القديم بقدمه مجامع مع كل شيء فلا بد في قوله وهو ليس
الا العلم الحصولي من قيد يخرج الحصولي القديم منه حتى يصح به التقسيم اذ التقسيم على هذا التقدير انما هو للحصولي
الحادث دون المطلق فلا يرد ما قيل انه لما لم يشمل البعدية الزمانية الحصولي القديم فهو خارج عنه فلا يحتاج في
القول فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول لان مراده قدس سره من الاخراج الاخراج من قوله وهو
ليس الا العلم الحصولي لا من البعدية حتى يلزم اخراج الخارج **قوله** قدس سره وان اريد البعدية الذاتية
آه حاصله انه على تقدير ارادة المحشي من البعدية التي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية وهي
التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل يكون المقسم عاما لشموله الحصولي الحادث والقديم كليهما فيجب في
تقسيمه الى التصور والتصديق يجب ان يخصص بالحصولي المطلق دون التقييد بالحادث لانهما كما يكونان
في الحصولي الحادث يكونان في الحصولي القديم ايضا وحين تقسيمه الى البديهي والنظري يجب تخصيصه
بالحادث ايضا لانهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون غيره فيلزم التخصيص مرتين مع
ان المحشي قد حكم بقبحه ولا يخفى ما فيه فان المحشي انما حكم بقبح التخصيص مرتين بغير ضرورة وحاجة اليه لا مطلقا
وههنا لما دعت الضرورة اليه لا باس بالتزامه والى هذا اشار المحشي بقوله فتامل **قوله** تحقيقه ان المطلق
آه توضيحه ان المطلق يؤخذ على نحوين احدهما ان يؤخذ من حيث هو هو لا بشرط شيء ولا يلاحظ معه
الاطلاق اصلا حتى في اللحاظ فيصلح لان يتوحد ويتكثر ويصح ان يسند حكم كل فرد من الافراد
اي الاشخاص اليه لان الاشخاص متحدة مع المطلق ذاتا ووجودا وانما الفرق بينهما في اللحاظ بان يلاحظ
التشخص في الشخص في الملاحظة وفي المطلق لا يلاحظ اصلا فلا جرم يكون احكامها احكامه وبتحقق
بتحقق فرد من افراده وينتفي بانتفائه بناء على الاتحاد ويكون موضوعا للمهملة القدمائية والدليل
عليه انهم يحكمون ان الموجبة المهملة القدمائية تصدق بصدق الموجبة الجزئية التي تصدق على تقدير
ثبوت المحمول لفرد واحد من افراد الموضوع والسالبة المهملة القدمائية تصدق بصدق السالبة

الجزئية التي تصدق على تقدير انتفاء المحمول عن فرد واحد من افراد الموضوع فلو لم يكن موضوع المهملة
القدمائية المط من حيث هو هو بل المط من حيث الاطلاق لم يصح منهم الحكم المذكور اذ المط من
حيث الاطلاق لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد دون انتفاء فرد فيجري على موضوع المهملة القدمائية
احكام العموم والخصوص كليهما فيصح ان يقال الانسان نوع والانسان عالم وان اختلج في ذهنك
انه يلزم اجتماع النقيضين فيما اذا فرض فردان للمط من حيث هو بحيث يكون احدهما متحققا والآخر
منتفيا لان المط يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد آخر فيكون انتفاءه مجامعا لوجوده وهل هذا
الا اجتماع النقيضين فادفعه بان التحقق والانتفاء المذكورين ليسا بنقيضين حتى يلزم اجتماع النقيضين
اذ من شروطه اتحاد المتناقضين في جميع الامور ولما كان التحقق باعتبار فرد والانتفاء باعتبار
فرد آخر فاين التناقض وثانيهما ان يؤخذ المط من حيث الاطلاق بان يلاحظ الاطلاق والعموم
في مرتبة اللحاظ دون الملحوظ والا لم يبق المط مط بل يصير مقيدا ولذلك يسمى بالمهية من حيث الاطلاق
والمهية من حيث العموم وقد يعبر عنه بالمهية بشرط الوحدة الذهنية لانه لما قيدت المهية بحيثية
الاطلاق والعموم التي وحدتها ليست الا في الذهن تكون مقيدة بالوحدة الذهنية لا محالة وايضا
قد يعبر عنه بالمجرد وبما هو مجرد لاعتبار تجرده عن الحيثية وعدم تقييده بها في الملحوظ والمط بهذه الحيثية اي
حيثية الاطلاق والعموم لا يصح اسناد احكام الافراد اي الاشخاص اليه لان الحيثية الاطلاقية والعمومية
التي اعتبرت في المطلق آبية عن اسناد هذه الاحكام اليه لانها احكام من جهة اعتبار الخصوصية وتحقق
بتحقق فرد بناء على اتحاده مع المط ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الاشخاص اي الافراد لان من انتفاء فرد لا ينتفي
الا باعتبار حصته التي وجدت في هذا الفرد لا مط ويكون المط بهذا النحو موضوعا للقضية الطبيعية فيجري
فيه احكام العموم فقط فلا يصح على هذا النحو ان يقال الانسان عالم ويصح الانسان نوع انما حملنا لفظ
الافراد الواقعة في كلام المحشي ره على الاشخاص لانه لو اريد منه ما هو المشهور وهو ان يكون كل من المطلق
والتقييد والقيد داخلا في اللحاظ والملحوظ يجوز انتفاء الفرد بانتفاء التقييد او القيد دون المط
فكيف يصح حكم المحشي ان المط من حيث هو ينتفي بانتفاء فرد وكذا لا يصح حكمه بان المط من حيث الاطلاق

يكون منتفيا بانتفاء جميع الافراد ولو انتفت بانتفاء التقييد او القيد فقط ولا يذهب عليك ان تحقق فرد وان يوجب تحقق المط بالنحو الاول لكنه لا يوجب تحققه بالنحو الثاني والا يلزم اجتماع النقيضين اي الشخص والاطلاق على انه لو اريد من الانتفاء الانتفاء في الجملة فالمط بكلا النحوين لا ينتفي بهذا النحو من انتفاء فرد منه لا تخصيص له بالنحو الاول وان اريد به الانتفاء راسا اي انتفاء جميع انحاء التحقق فكما ان المط بالنحو الثاني لا ينتفي بهذا الانتفاء الا بانتفاء جميع الافراد فان سلب فرد منه لا يستلزم الا سلب حصته التي هي فيه دون جميع انحاء تحققه كذلك المط بالنحو الاول لا ينتفي بهذا الانتفاء الا بانتفاء جميع افراده ضرورة ان سلب فرد منه لا يستلزم الاسلب نحو خاص منه لا سلبه بالكلية لجواز وجوده في ضمن فرد آخر وبالجملة ان النحوين من المط على كلتا الارادتين متساويان في الانتفاء فان قلت ما كان الفرق بين الطبعية وبين المهملة القدمائية الا باعتبار الفرق في موضوعيهما في الانتفاء بان موضوع الاولى ينتفي بانتفاء فرد دون الثانية فانه لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد ولما لم يبق بينهما فرق في الانتفاء فكيف يكون بينهما فرق قلت الفرق بينهما بوجه آخر هو ان موضوع الطبيعية غير موجود في الخارج لانه معروض للكلية والاطلاق وهما من المعقولات الثانية فلا يتحقق بتحقق الفرد والافراد فيه بخلاف موضوع المهملة القدمائية فانه يمكن وجوده في الخارج فيتحقق بتحقق فرد وافراد فيه **قوله** فالعلم الذي هو مورد القسمة آه اعلم انه لما اجاب الشارح عن وجه التخصيص من الانقسام بقوله لا حاجة اليه وكان موقوفا على الفرق بين المط من حيث هو والمط من حيث الاطلاق في الاحكام بين المحشي الفرق بينهما او لا ثم نبه على الجواب متفرعا على الفرق المذكور بحيث يتضمن الجواب عن وجه التخصيص الذي اختاره المحشي من لزوم انحصار المقسم بقوله فالعلم الذي هو مورد القسمة آه فتقرير الجواب من وجه التخصيص الذي اورده الشارح ان ما قلتم في وجه التخصيص من ان انقسام المط الى اقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها مط غير مسلم اذ من البين انه انما يكون لو جعل المقسم المط بالمعنى الثاني لا ما لو جعل المط بالمعنى الاول مقسما فان تقسيم نوع منه الى الاقسام يكفي لتقسيم المط من حيث هو اليها فان فيه يجري احكام الخصوص لا يصلح للمقسمية الا المط على النحو الاول دون الثاني

ويجيء وجهه فالانقسام الى البداهة والنظرية الذي هو من احكام الحصولي الحادث الذي هو فرد لمط
العلم من حيث هو يكون حكما للمط من حيث هو ايض بناء على انه يصح اسناد حكم فرد من افراد المط من
حيث هو اليه البتة فصح ح ان يق ان مط العلم من حيث هو منقسم الى البديهي والنظري فلا حاجة
الى التخصيص وتقرير الجواب من وجه التخصيص الذي اختاره المحشي قد مر منا تقريره ان ما قلتم من انه
لو لم يخصص المقسم بالحصولي الحادث بل ابقي على اطلاقه لم يكن تقسيم العلم الى البديهي والنظري حاصرا
لخروج آه انما يتم لو جعل المقسم المط بالنحو الثاني دون ما لو جعل بالنحو الاول مقسما فانه يجري فيه
احكام الخصوص ايض ولا يصح للتقسيمية الا هذا دون ذلك فالانحصار لما كان حكما للحصولي الحادث
الذي هو فرد لمط العلم من حيث هو لا بد ان يكون حكما لمط العلم من حيث هو ايض بناء على انه يصح
اسناد حكم فرد من افراد المط من حيث هو اليه البتة فصح ان يق ان المط من حيث هو منحصر في البديهي
والنظري فلا حاجة الى التخصيص فقول المحشي فالانقسام الى البداهة والنظرية آه مع عزل النظر
عن قوله وما يلزمه من الانحصار فيهما اشارة الى الجواب عن وجه التخصيص الذي اورده الشارح وقوله
وما يلزمه من الانحصار اشارة الى الجواب عن وجه التخصيص الذي اختاره المحشي قم لا يرد ان طبيعة العلم من
حيث هي كما يحكم عليها بالنظر الى الحصول الحادث بالانقسام والانحصار كذلك يحكم عليها بالنظر الى
الافراد الاخر اي الحصولي القديم والحضوري بعدم الانقسام والانحصار فيلزم استحالة وهو اجتماع
النقيضين لان طبيعة العلم ح تكون متصفة بالانقسام والانحصار وعدمها لانا لا نسلم لزوم اجتماع
النقيضين لانه عبارة عن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة واين هو في الصورة المفروضة اذ الجهتان
فيها متغايرتان نعم يرد ههنا ما اورده بعض الاعاظم من ان الانحصار انما هو للحصولي الحادث بالذات
ولمط العلم بالعرض بمعنى ان بعض افراده منحصر ولا يصح تقسيمه الا بعد التخصيص وهذا هو مراد المخصص ثم لما كان
اتمام الجواب موقوفا على كون المط من حيث هو مقسما دونه من حيث الاطلاق وهي مقدمة نظرية لا بد
ان نورد الدليل عليه فاستمع ان التقسيم عبارة عن ضم قيود مخصصة الى امر واحد قابل للشركة ليحصل منه
اقسام متباينة ومن البين انه لا يمكن الا لو جعل المط من حيث هو مقسما دون المط من حيث الاطلاق

فان الاول مبهم قابل للشركة ومجرد عن القيود فيصح ان ينضم اليه قيود مخصصة دون الثاني فانه لما اعتبر فيه قيد العموم
لم يصح ان ينضم اليه قيود مخصصة للتنافي بين العموم والخصوص فان قيل ان عند انضمام القيود المخصصة الى الشي المط
من حيث الاطلاق لقطع النظر عن قيد الاطلاق فلا بد حينئذ لو كان الشي المط من حيث الاطلاق مقسما يقو
ان الشي المط من حيث الاطلاق على تقدير عزله عن قيد الاطلاق يصير مطلقا من حيث هو فيكون مرجع مقسما دون
المطلق من حيث الاطلاق وما استدل به لعدم جواز كون المط من حيث هو مقسما من ان المط يجوز ان يعتبر مع الاطلاق
ومن حيث الخصوصية وان لا يعتبر معه شي فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة التي يجب اعتبارها في المقسم فكيف يصح ان يكون مقسما ففيه انه
ما من شي الا وله وحدة فان قلت في كلام المحشي اضطراب اذ يفهم من ه ان موضوع القسمة تكون مط
الشي من حيث هو ومن حاشيته المتعلقة على شرح المواقف ان الشي المط من حيث الاطلاق
يكون موردا للقسمة فما الحق عنده قلت الحق عند المحشي ان الشي المط من حيث الاطلاق يكون موردا
للقسمة كما يظهر بالرجوع الى تلك الحاشية وانما جعل ه لدفع وجه التخصيص مط الشي من حيث هو مقسما
بناء على ان الشي المط من حيث الاطلاق فرد نوعي لمط الشي من حيث هو فكونه مقسما يستلزم
كون مط الشي من حيث هو مقسما بالمرتبة بناء على القاعدة المذكورة من انه يصح اسناد حكم فرد واحد
للشي المط من حيث الاطلاق الى مط الشي من حيث هو **قوله** لا من حيث الاطلاق والا يلزم
ان يكون الحضوري والحصولي القديم ايض متصفا بالانقسام الى البداهة والنظرية والانحصار
فيهما لان انقسام المط من حيث الاطلاق الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليهما
قال الشارح على انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية اليه هذا جواب آخر لوجه التخصيص فيه انه
لا مانع ان يمنعه فان الضرورة ه موجودة اذ المنقسم الى البداهة والنظرية لا يكون الا فرد واحد
من العلم اي الحصولي الحادث دون غيره من الحصولي القديم والحضوري ولو قيل في توجيه العلاوة
ان ما ذكره المخصص في وجه التخصيص من ان انقسام المط الى اقسامه لا يكون الا بانقسام جميع انواعه
اليها لا يصلح وجها داعيا للتخصيص فانه انما يصح هذا لو صح جعل المط من حيث الاطلاق مقسما مع
انه لا يصلح للمقسمية الا المط من حيث هو الذي يصح فيه اسناد حكم فرده اليه دونه من حيث الاطلاق

فالانقسام الی البداهة والنظرية الذی هو حکم من احکام الحصولی الحادث الذی هو فرد لمطلق العلم من حیث هو یسند الیه ایضا بناء علی القاعدة المذکورة فلا حاجة الی التخصیص لانه تخصیص من غیر ضرورة داعیة الیه یقال ان حاصل العلاوة یرجع الی ما اجاب به الشارح بقوله لاحاجة الیه مع ان سوق الکلام ناطق علی ان العلاوة جواب آخر لوجه التخصیص قال الشارح مع ان تعمیم النسب لقواعد الفن لایخفی ما فیه فان التعمیم عبارة عن تناول الحکم لکل فرد فرد وهو لایمکن ههنا فان الانقسام الی البداهة والنظرية لایجری فی کل فرد فرد من افراد العلم انما یجری فی الحصولی الحادث فقط ولما لم یمکن التعمیم کیف یمکن اخذه النسب بقواعد الفن قوله ولانه یخرج عنها ای عن العبارة المشهورة التصدیقات الخ اعلم ان المحشی قد اورد اختلالین آخرین من عند نفسه للعدول عن تعریف التصدیق بادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة الی اذعان النسبة اولهما بقوله هذا حاصله ان المتبادر من ان النسبة واقعة او لیست بواقعة ثبوت شئ لشئ او نفیه عنه وهذه نسبة حملية فلا تکون الا فی القضایا الحملیة فادراک هذه النسبة الذی هو عبارة عن التصدیق لایکون الا تصدیقا حملیا فلا یکون التعریف المشهور جامعا لخروج التصدیقات الشرطیات عنه لانها اما متصلة او منفصلة وکل منهما الخ اما ان یکون موجبة او سالبة ولا یتحقق فی واحدة منها هذه بل نسبة الاتصال وهی عبارة عن وجود نسبة علی تقدیر وجود نسبة اخری او سلبها الاول یتحقق فی المتصلة الموجبة والثانیة فی المتصلة السالبة او الانفصال ای منافاة نسبة لنسبة وهو یتحقق فی المنفصلة الموجبة او سلبه هو فی المنفصلة السالبة فاندفع ما قد یتوهم من انه یجوز ان یکون مراد من النسبة الواقعة فی عباراتهم المشهورة اعم من ان تکون شرطیة او حملیة فلا یخرج التصدیق الشرطی عنها لان النسبة وان کانت تعم الشرطیة والحملیة لکن المتبادر من العبارة المشهورة ثبوت شئ لشئ او نفیه عنه وهی نسبة حملیة لامحالة فیخرج التصدیقات الشرطیات منها البتة باعتبار التبادر وثانیهما بقوله ولانه یتوهم الخ حاصله انه علی تقدیر ان یکون التصدیق عبارة عن ادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة یتوهم منه ان مفهوم ان النسبة واقعة او لیست بواقعة جزء المعنی

القضية وهو معتبر فيها بالوجه الذي قال المحشي في الحاشية المنهية من انهم قائلون بان التصديق هو ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فيكون هذه العبارة متعلقة للادراك التصديقي وما تعلق به
التصديقي داخل في القضية ولذا يقولون للقضية معلوما تصديقيا فيتوهم منه انها معتبرة في معناه
انتهى مع انه ليس كذلك اذ المعتبر فيه ليس الا النسبة البسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة كيف
ولو لم يكن كذلك بل يكون جزء له معتبرا فيه يلزم تحقق قضايا غير متناهية عند تحقق قضية واحدة كزيد
قائم فان هذه القضية على هذا التقدير مشتملة على مفهوم ان النسبة واقعة الذي هي قضية فيكون فيه
هذا المفهوم ايضا معتبرا بناء على فرض كون المفهوم المذكور جزء لكل قضية ثم ننتقل الى هذا المفهوم المعتبر
في المفهوم المعتبر في زيد قائم وهكذا واعتبر مثل هذا في القضية السالبة ولما لم يلزم اختلال من الاختلالات
المذكورة في الشرح والحاشية على تعريف التصديق باذعان النسبة كما لا يخفى على المتدرب عدل في
تعريفه عن العبارة المشهورة الى هذا التعريف **قوله** وربما يظن آه اعلم ان النسبة التامة الخبرية المأخوذة
في القضية اذا حصلت في الذهن لا تخ اما ان يكون حصولها لا على وجه الحكاية عن نفس الامر اي بدون اعتبار
انها مطابقة لها او غير مطابقة لها بل باعتبار انها متصورة بين الموضوع والمحمول وهذا هو التخييل
وقد يفسر بتصور الوقوع او اللاوقوع من غير تردد وتجويز والمآل واحد او على وجه الحكاية فان حدث
في النفس حين حصول هذه النسبة حالة فيها يعبر عنها بالانكار فهو التكذيب والا فاما ان يجوز
العقل ان يكون تلك النسبة مطابقة لنفس الامر او غير مطابقة لها تجويزا مساويا فهو الشك
او تجويز احدهما مرجوحا والآخر راجحا الاول الوهم والثاني الظن اذا عرفت هذا فاعلم انه لما اجاب
السيد ابو الفتح عن ايراد اورده الشارح على تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة من دخول التخييل والشك والوهم في التصديق لان كل واحد منها ادراك بوقوع النسبة او لا وقوعها
مع انه خارج عنه بقوله ان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراكه على وجه الاذعان
كما يشعر به عنوان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف قولهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
انتهى يعني ان الدليل الذي اورده الشارح لدخول التخييل والشك والوهم في التعريف المشهور للتصديق

بناء على ان كل من احد منه ادراك بوقوع النسبة او لا وقوعها غير مثبت لما ادعاه فان تحقق ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها لا يوجب تحقق ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الذي هو معنى
التصديق حتى يلزم منه دخول التخييل وعديليه فيه فان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة الادراك على وجه الاذعان ولا يتبادر من ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها هذا الادراك
فكيف يستلزم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها للادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ودفع
المحشي بان ظن السيد من ان المتبادر من قولهم ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الادراك
على وجه الاذعان دون قولهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها مجرد ظن لا حجة له اذ ليس الفرق بين
القولين الا ان القول الاول مشتمل على حكم حملي والثاني على نسبة اضافية لكنه لا يوجب الفرق بينهما
بان يتبادر من الاول الاذعان دون الثاني ولا اعتبار للعنوان كما لا يخفى عند من له طبع سليم
والقول بان منشأ الظن لعله اخذ الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة دون ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها لا يجدي نفعا لانه على هذا التقدير يكون اعتبار الاذعان في الاول
من جهة الاصطلاح ولا كلام فيه بل في التبادر بالنظر الى المفهوم وظاهر ان مفهوميهما متساويان في
التبادر هذا توضيح كلام المحشي على طبق ما في بعض الحواشي ولا يخفى ما فيه فانه على هذا يكون معنى قول
المحشي ولعل منشأ الظن آه ان السيد اخذ الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة من جهة الاصطلاح ولم يعتبره في ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها مع انه لم يعتبر السيد
الاذعان في الاول الا من جهة التبادر كما ينادي عليه العبارة المنقولة منه ويمكن ان يوضح
كلام المحشي وقد يظن آه بانه قد يجاب عن ايراد الشمول بدخول التخييل والشك والوهم في تعريف
التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بناء على تحقق ادراك وقوع النسبة او لا
وقوعها في كل من احد واحد منه بان تحقق ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها لا يستلزم تحقق ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الذي هو تعريف للتصديق حتى يلزم دخوله فيه ولما كان هذا
المنع بظاهره فاسدا لانه لما صدق على التخييل والشك والوهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها

وجب ان يصدق عليه ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة اذ لا فرق بينهما في المآل وجه المحشي لقوله ولعل منشأ الظن آه حاصله ان المجيب لما اعتبر الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة دون وقوع النسبة اولا وقوعها منع صدق ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة الذي هو تعريف للتصديق على التخييل وعدم صدقه عليه لعدم الاذعان فيها دون وقوع النسبة اولا وقوعها وبهذا القدر ان تم الجواب فلا حاجة الى قوله والا فلا فرق بينهما الا انه انما اورده دفعا لما وجه اليه الجواب من ان الفرق بين ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وبين وقوع النسبة اولا وقوعها انما هو باعتبار التبادر فان المتبادر في الاول الادراك على وجه الاذعان دون الثاني فلا يدخل التخييل ونحوه فيه بان ما الفرق بين العبارتين المذكورتين باعتبار الاذعان في احدهما دون الاخرى انما هو بحسب الاصطلاح دون التبادر فانهما سيان من جهته فان قلت ما الوجه في اعتبار الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة دون وقوع النسبة اولا وقوعها قلت انهم يعبرون بقولهم ان النسبة واقعة اوليست بواقعة عن النسبة التامة الخبرية التي يتعلق بها الاذعان فادراكها لا يكون الا على وجه الاذعان فيكون قولهم ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة اصطلاحا على اعتبار الاذعان دون وقوع النسبة اولا وقوعها فانهم لا يعبرون به عن النسبة التامة الخبرية بل بالنسبة سط فتامل رة فائدة جليلة يجب التنبيه عليها وهي ان الحاجة لدفع ايراد الشارح انما هو على راي القدماء القائلين بتثليث اجزاء القضية فان التخييل ونحوه ما كان عندهم يتعلق بالنسبة التامة الخبرية ورد عليهم انه يلزم من هذا ان يكون تصديقا لصدق تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة عليه مع انه ليس بتصديق فيحتاج الى الدفع دون المتاخرين القائلين بتربيع اجزاء القضية فان التخييل وامثاله عندهم انما يتعلق بالنسبة التقييدية دون النسبة التامة الخبرية حتى يلزم منه صدق تعريف التصديق عليه ليحتاج الى دفعه **قوله** والاذعان المراد به الجزم وينقسم الى اقسام لانه اما ان يطابق الواقع فاما ان يزول بتشكيك المشكك فيسمى تقليدا اولا يزول فيسمى يقينا اولا يطابق الواقع فيسمى جهلا مركبا

قوله من لواحق الصورة العلمية ليست من قبيل الادراك اعلم انهم اختلفوا في ان الشك والاذعان وامثالهما من الادراكات او من لواحقها والظن ان هذا نزاع لفظي فان من قال ان العلم حالة مغايرة للمعلوم ومبدء للانكشاف وربما يسمى بالحالة الادراكية ذهب الى ان الاذعان ونحوه ادراك النسبة لانه عبارة عما به الانكشاف ولا ريب في حصوله في الاذعان ونحوه فان الاذعان بالنسبة اي الجزم بها مبدء لانكشاف القوي لها بحيث لا يحتمل النقيض والشك مبدء لانكشافها بحيث يحتمل الطرفين على التساوي والوهم مبدء لانكشاف احتمال مرجوح والظن للراجح ومن قال انه عين المعلوم عينية بالذات فسره بالصورة الحاصلة عند العقل ذهب الى انها من لواحق الصورة العلمية لا من قبيل الادراك هذا هو الذي اختاره جدي واستاذي استاذ الكل كمال المحققين قدس سره حيث قال اعلم ان الاذعان كيفية اخرى غير الكيفية الادراكية وليس عين الادراك بل يعرض بعد الادراك كما قال البعض وهو الحق لان الادراك والعلم عبارة عن منشاء الانكشاف ولا انكشاف فيه كما يظهر بالرجوع الى الوجدان كيف ولو كان الاذعان عين الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالادراك يجب ان يكون عين المدرك لما ان لا تغاير بينهما الا بحسب الحصول والقيام على ما عرفت فالمذعن اي متعلق الاذعان اما النسبة كما هو المشهور او القضية المجملة وهو الحق عند تحقيقهم يجب ان يكون متحدا مع الكيفية الاذعانية التي هي الادراك بعينها وذلك باطل لان حصول القضية والنسبة في الذهن وقيامهما بالذهن قد يفارق الكيفية الاذعانية وعلى تقدير كونها ادراكا يجب ان يكون القضية او النسبة من حيث القيام هي الاذعان فلا يصح التفارق وكذا حال الشك والوهم فانهما كالكيفية الاذعانية تفارقان القضية والنسبة مع اعتبار قيامهما واعتبار القيام يوجب الادراك ولا يوجب تلك الثلث في غيرها ضرورة فالاذعان وعديلاه على زعمهم اما عين الكيفية الادراكية العلمية او غيرها كما ذكره وعلى الثاني لا يصح التقسيم وعلى الاول محصل تقسيم المصنف رح ان الادراك ان كان ادراكا للنسبة فتصديق فيرد عليه على تفسير التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فان قلت الاذعان ان كان ادراكا

لكنه اخص لانه ادراك جازم قلنا الجزم نفسه هو الاذعان فيرجع التقسيم الى ان الادراك ان كان
ادراكا ساذجا وادراكا معه تصديق فالقسمان هما الادراكان المقيدان والجزم والاذعان
والتصديق عبارات عن معنا واحد وهو الكيفية الاخرى المقارنة للادراك كما مر والحاصل ان الاذعان
اما عبارة عن الادراك مع الجزم كما قلتم فيفسد تقسيم المص ويرجع الى التقسيم الرئيس او عبارة عن نفس
الادراك فيلزم ما يلزم على تفسير التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة انتهى قوله قدس
سره كيف ولو كان الاذعان عين الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالادراك اه ما اعترض
عليه من انه لقائل ان يقول ان اتحاد العلم والمعلوم مختص بالعلم التصوري الحصولي فيجوز ان يكون
العلم التصديقي متغايرا المعلومه ففيه ان جهة الادراك في جميع الادراكات واحدة فما الوجه
في ان يكون الادراك التصوري متحدا مع معلومه دون التصديقي ثم ما اعترض هذا المعترض
على قول المحقق قدس سره فالمذعن اه من ان هذا البيان انما يفيد ان التصديق ليس ادراكا
للنسبة او القضية ولا يفيد ان التصديق ليس من جنس الادراك ففيه ان قوله ولا يفيد اه
ممنوع اذ حاصل هذا البيان ان التصديق لو كان ادراكا كان له مدرك البتة فيتعلق به ومتعلقه لا يخ
اما ان يكون النسبة او القضية الحملية او صورة الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
او المجموع المركب من صورة الموضوع والمحمول الملحوظين باللحاظ الاستقلالي وذا النسبة الرابطة
الغير المستقلة واما المحكي عنه وعلى كل تقدير فيكون متحدا مع التصديق الذي فرض كونه علما غير
مفارق بناء على اتحاد العلم والمعلوم مع انه بطل اذ كثيرا ما يقع التفارق بينهما ولعل منشا الاعتراض
الثاني فهم المعترض من قول المحقق قدس سره انحصار متعلقة التصديق في النسبة او القضية الحملية
حيث رددبينهما مع ان ذكر المحقق لهما ليس للانحصار بل على سبيل الاتفاق وقد يستدل على المطلوب
من كون الشك ونحوه من لواحق الادراك بانه لو كان ادراكا وعلما لكان متحدا مع معلومه الذي
هي النسبة او غيرها بناء على اتحاد العلم مع المعلوم فيلزم منه ان يكون شئ واحد وهو متعلق التصديق
متحدا بالذات مع امور مختلفة الحقائق تارة مع الاذعان مثلا حين تحققه وتارة مع الشك عند

ط المعترض هو الفاضل محمد ١٢

زوال الاذعان وحصوله عقيبه هكذا حال الوهم والظن ونحوهما ويمكن ان يستدل عليه بان من البين لا دخل لهما لكون العلم متحدا مع معلومه احدهما انا اذا شككنا في النسبة ثم اذعنا بها فلا يخ اما ان يكون الشك باقيا حالة الاذعان فيلزم ان يكون شيئ واحد مشكوكا ومذعنا معا او زائلا فما سبب الزوال مع ان الالتفات الى النسبة والطرفين باقية الى هذا الآن كما كانت ومن البين ان الادراك يكون باقيا ما دام الالتفات الى المدرك بالفتح باقيا فكيف يزول وهكذا حال الظن ونحوه وفيه تأمل فيه وثانيهما انه لما كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل يكون الشك ونحوه من لواحقه لانه من البين ليس عن الصورة الحاصلة بل يحصل بعدها ولا يذهب عليك ان مرادهم من الصورة الماخوذة في تفسير العلم الشيئ الحاضر ولا شك في حضورية الاذعان ونحوه عند العقل وان كان الحضور بواسطة حضور النسبة فيكون علما البتة لانه ما اعتبر في تعريفه حضور الشيئ بلا واسطة فتامل **قوله** قدس سره وعلى الثاني لا يصح التقسيم اي تقسيم المص بان العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور لانه دال على ان التصديق قسم من العلم مع انه غير الكيفية الادراكية العلمية **قوله** ساذج وهو معرب ساده **قوله** وتصور معه تصديق وهذا هو محل التاييد ووجه التاييد انه لما وقع في هذا القول لفظ مع وهو يقتضي التغاير بين المعين يجب ان يكون التصديق مغايرا للتصور الذي هو مرادف للعلم فلم يكن ح من قبيل الادراك لكن لما كان يحصل بعد التصور صار من لوحقه **قوله** وتحقيق المقام آه المقصود من هذا الكلام دفع التدافع الواقع في عباراتهم في تقسيم العلم حيث قسمه بعضهم بانه اما تصور او تصور معه تصديق وبعضهم بانه اما تصور او تصديق فان الكلام الاول دال على ان التصديق من لواحق الادراك والثاني على انه ادراك تقرير الدفع ان التصديق يطلق على معنيين حقيقي ومجازي الاول الكيفية الاذعانية والثاني التكيف بهذه الكيفية اي المصدق به من حيث هو مصدق به يعني ما تعلق به التصديق وهي القضية مثلا فمن قسم العلم بالطريق الاول اراد بالتصديق معناه الاول فيكون من لواحق الادراك ومن قسمه بالطريق الثاني وهذا هو المشهور اراد به المعنى الثاني فيكون من قبيل الادراك فاندفع التدافع لان التقسيم الغير المشهور مبني على حمل التصديق على معناه المجازي والتقسيم المشهور مبني على المعنى الحقيقي قال جدي واستاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره لا يخفى عليك ان ما ..

عدم ... ... الحاشية ... ... [illegible]

وهي اي المصدق به بما هو مصدق به ليس الا القضية وهي ليست من قبيل الادراك بل من المدركات
الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة انتهى **قوله** قدس سره الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة اي اتحاد
الادراك مع المدرك حقيقة فالحاصل انه لما تعلق الادراك بالقضية صارت القضية مدركة فيصح
اطلاق الادراك عليها ايض توسعا ومجازا بناء على اتحاد الادراك مع المدرك والا ففي الحقيقة ليست
القضية الا مدركا للادراك ويمكن دفع التدافع بوجه آخر يستنبط بما حررناه من ان النزاع في كون التصديق
وغيره من العلم او من لواحقه نزاع لفظي فهو انه من قسم العلم الى التصور ساذج وتصور معه تصديق فسر العلم
بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولا اشكال ان التصديق ح لا يكون من قبيل الادراك لانه ليس
عينها بل من لواحقها لانه يحصل بعد حصول صورة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية ومن قسمه
الى التصور والتصديق فسره بالحالة الادراكية ولا ريب في ان التصديق ح يكون من قبيل الادراك
لا من لواحقه **قال** الشارح وفي هذا اي في هذا العدول وفي هذا التقسيم تنبيه كما قيل ان في الشق
الثاني اشارة الى التحقيق الثاني كما ان الاشارة الى التحقيق الاول في الشق الاول كذا قال الفاضل
اليزدي **قوله** وايض اشارة الى ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي اي بالمعنى الثاني
الذي سيبينه المحشي لان المص جعل التصديق المنطقي عين اذعان النسبة التامة الخبرية ولا معنى لهذا
الاذعان الا التصديق بان المحمول ثابت للموضوع الذي هو تصديق لغوي بالمعنى الثاني **قوله**
على ما يظهر من كلام الشيخ في الحكمة العلائية حيث قال فيها دانستن دو گونه بود يكي اندر رسيدن
وآن را بتازي تصور خوانند دوم گرويدن وآن را بتازي تصديق خوانند **قوله** كالعلامة
الشيرازي في درة التاج حيث قال فيها مراد از تصديق وتكذيب معنى لغوي آن است
قوله والمص في شرح المقاصد حيث قال فيه التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه
اللغوي **قوله** وبيانه آه تفصيل المقام ان للتصديق في اللغة معنيين احدهما ما هو وصف للقضية
حيث يقو هذه القضية صادقة وهو عبارة عن مطابقة القضية للواقع وآخرهما ما هو وصف للمتكلم
حيث يقو قائل هذه القضية صادق وهو عبارة عن الاخبار بالقضية مطابقة للواقع فهذا التوصيف

توصيف للشئ بحال المتعلق وللتصديق في اللغة ثلثة معان يوخذ من معنى الصدق اولها ماخوذ من
الصدق بالمعنى الاول فيكون عبارة عن الاذعان بان معنى القضية صادق مطابق للواقع ويعبر
عنه في الفارسية براست دانستن وصادق دانستن وقد يعبر عنه براست داشتن وصادق داشتن
والمآل واحد وثانيها ماخوذ من هذا المعنى فيكون عبارة عن الاذعان بمعنى القضية اي الاذعان
بان المحمول ثابت للموضوع في الواقع ويعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وهذا في التصديق
الحملي الموجب وقس على هذا حال الحملي السلبي والتصديق الشرطي والتصديق بهذا المعنى بعينه التصديق
المنطقي اذ المنطقيون انما يبحثون عنه فالفرق بين المعنيين ان الاذعان في الاول متعلق بالقضية
التي موضوعها هذه القضية ومحمولها صدقها وفي الثاني بنفس القضية واليه اشار المحشي بقوله وهو يحصل
قبل حصول المعنى الاول بحمل القبلية الواقعة في قوله على القبلية بحسب المتعلق فالحاصل ان حصول التصديق
بالمعنى الثاني قبل حصوله بالمعنى الاول باعتبار المتعلق يعني يكون حصول متعلق التصديق بالمعنى
الثاني مقدما على حصول متعلق التصديق بالمعنى الاول بناء على ان متعلق التصديق بالمعنى الثاني
نفس ثبوت المحمول للموضوع وهو جزء لكون القضية مطابقة للواقع الذي هو متعلق للتصديق
بالمعنى الاول وحصول الجزء يكون مقدما على حصول الكل وما يفهم من كلام البعض ان الفرق بين المعنيين
للتصديق بوجهين اشار الى احدهما في ضمن تفسيرهما من ان الفرق بينهما بحسب المتعلق والثاني بقوله
وهو يحصل آه وحاصله انه لما كان حصول التصديق بالمعنى الثاني مقدما على حصوله بالمعنى الاول
كانا متغايرين قطعا ففيه انه على هذا لا يصح حكم المحشي بماخوذية المعنى الثاني للتصديق من المعنى الاول
فانه من البين انه لا بد ان يوجد الماخوذ منه اولا والماخوذ ثانيا وههنا ليس كذلك اذ قد يحصل المعنى
الثاني للتصديق بدون حصول المعنى الاول فانه قد يلاحظ معنى القضية اجمالا ويذعن به ثم يحكم على
القضية بانها مطابقة للواقع ويذعن بها قال جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره
جعل المعنى الاول مع كونه عبارة عن الاذعان بصدق القضية ماخوذا عن الصدق بمعنى وصف
القضية بعيد لا وجه له فان ضابطة اللغة على ما لا بد منها ان تجعل المعاني الثلث لغوية للقضية وما قيل

ان خاصة باب التفعيل الانتساب الى الماخذ فيستفاد منه هذا المعنى عجيب فان الانتساب معناه النسبة
اليه كما فى فسقته اى نسبته الى الفسق وهو غير الاذعان بالفسق فان النسبة بالكلام لا بالاذعان
وما قال ان المعنى الثانى ماخوذ من الاول لعله اراد به التجريد والا فلا وجه له انتهى قوله قدس سره
وما قيل آه القائل المحشى المدقق حيث قال فى منهيته على شرح الرسالة القطبية المعمولة فى التصور
والتصديق ولعل وجه ان التصديق من باب التفعيل ومن خواصه النسبة الى الماخذ فمعنى صدقت
القول نسبته الى الصدق فكان معنى اللفظ فى الاصل صادق دانستن و راست دانستن و فى المعنى
الثانى لا يعتبر تلك النسبة ففيه تعبير عنه بنقصان فاطلاقه على الثانى من جهة انه ماخوذ عنه وهو نحو
من الاشتقاق كما بين فى موضعه فيكون التصديق بالمعنى الثانى ماخوذا عنه بالمعنى الاول اصالة
ولما كان المعنى الاول ماخوذا من الصدق الذى هو وصف للقول كان المعنى الثانى ماخوذا عنه
ثانيا وبالواسطة انتهى **قوله** قدس سره فان النسبة بالكلام لا بالاذعان فيه ان النسبة المعتبرة
فى خاصة باب التفعيل ليست مخصوصة بالكلام بل اعم منه ومن فعل القلب لا شك ان الاذعان
فعل القلب فيصح به النسبة ايضا فصح ان يراد من التصديق النسبة الى الصدق بالاذعان
به قوله قدس سره وما قال ان المعنى الثانى ماخوذ من الاول لعله اراد به التجريد وهذا هو الذى عبره
المحشى فى المنهية المذكورة بقوله ففيه تعبير عنه بنقصان ومن ثمه ظهر وجه تقديم المعنى الاول للتصديق
على معناه الثانى فى الذكر لان الاسبق ان يذكر الماخوذ متاخرا عما اخذ منه وثالثها ماخوذ من الصدق
بالمعنى الثانى فيكون التصديق عبارة عن الاذعان بان قائل هذه القضية مخبر عن قضية مطابقة
للواقع ويعبر عنه فى الفارسية براست گو دانستن وحق گو دانستن و قد يعبر عنه براست گو داشتن
وحق گو داشتن والمآل واحد قال المحشى فى الحاشية المنهية قد خفى الفرق بين هذه المعانى على الجمهور
حتى ان المص فى شرح المقاصد لم يفرق بين المعنى الثانى والثالث و فرق بينهما و بين المعنى الاول
لا على ما ينبغى حيث قال التصديق المعتبر فى الايمان هو ما يعبر عنه فى الفارسية بگرويدن و
باور كردن و راست گو دانستن اذا اضيف الى الحاكم و راست دانستن وحق دانستن اذا اضيف

الى الحكم انتہى **قوله** فيها لم الفرق بين المعنى الثاني والثالث لان الفرق بين المعاني الثلث للتصديق
انما هو باعتبار الاضافة والتعلق كما عرفت من ان المعنى الاول مضاف الى صدق القضية
والثاني الى نفس الحكم اى معنى القضية والثالث الى الحاكم فلما جعل المص فى شرح المقاصد گرويدن
وباور كردن الذى يعبر به عن المعنى الثاني وراست گو دانستن الذى يعبر به عن المعنى الثالث
مضافين الى الحاكم جعل متعلقهما واحدا فلم يبق بينهما فرق الا ان يقال ان قول المص اذا اضيف
الى الحاكم متعلق بقوله وراست گو دانستن فقط فيكون بينهما فرق البتة لانه يكون حاصل قوله
التصديق المعتبر فى الايمان آه انه يعتبر فيه تصديقان تصديق نفس الحكم الذى خبر به الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه وسلم ويعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور كردن وتصديق المخبر باخباره
ويعبر عنه فى الفارسية براست گو دانستن **قوله** فيها وفرق بينهما اى بين المعنى الثاني والثالث
وبين المعنى الاول لا على ما ينبغى لانه اضاف راست دانستن وحق دانستن الذى يعبر به عن المعنى الاول
الى الحكم مع انه لا يضاف اليه بل الى صدق القضية الا ان يراد بالحكم فى قول المص صدق القضية
فانه قد يطلق عليه ايض **قوله** وبهذا التحقيق يعنى بقوله وهذا المعنى هو التصديق المنطقى وتحصيل قبل
حصول المعنى الاول يسقط المنافاة آه وجه المنافاة بين القولين ظ فان القول الاول اى التصديق
المنطقى هو التصديق اللغوى يدل صراحة على اتحاد التصديق المنطقى بالتصديق اللغوى وقولهم الثاني
التصديق المنطقى هو التصديق الاول والتصديق اللغوى تصديق ثان يدل على تغاير التصديق
المنطقى بالتصديق اللغوى فان التصديق بالمعنى الاول اى الاذعان بصدق القضية لما كان مغايرا
للتصديق بالمعنى الثاني اى الاذعان بمعنى القضية يكون التصديق المنطقى الذى حكموا بعينيته للتصديق
الاول فى هذا القول مغايرا للتصديق اللغوى الذى حكموا فى هذا القول بعينيته للتصديق الثاني
لان التغاير بين الشيئين يستلزم تغاير عينيهما والا لم يبق العينية ووجه سقوط المنافاة ان مرادهم
من التصديق اللغوى والتصديق الاول اللذين حكموا بعينيتهما مع التصديق المنطقى امر واحد
وهو التصديق بان المحمول ثابت للموضوع لكن لما كان له جهتان جهة الحصول فى الذهن بحسب المتعلق

وهو بهذه الجهة يكون مقدما على الاذعان بصدق القضية فاطلقوا عليه الاول نظرا الى انه اول بحسب المرتبة وجهة الماخوذية من هذا المعنى والماخوذ يكون متاخرا من الماخوذ منه فذكروه فى العبارة والنظم بعده فاطلقوا عليه الثانى نظرا الى اللفظ والعبارة لا ما يتبادر من سوق الكلام من ان المراد بالاول ما هو المذكور فى العبارة اولا وهو الاذعان بصدق القضية حتى يلزم منه المنافاة **قوله** وبهذا اى بما ثبت ان التصديق اذعان **قوله** ليس على ما ينبغى كيف والتكذيب ليس باذعان لانه يعبر عنه فى الفارسية بقبول ناكردن وباور نداشتن واين فيه الاذعان الا ترى ان التكذيب اذا تعلق بالقضية الموجبة يقولها المكذب به والتصديق اذا تعلق يقولها المصدق به والمكذب به ليس عين المصدق به كذا قال المحشى فى شرحه للرسالة القطبية المعمولة فى التصور والتصديق وايضا قال فيها اما الشك فليس فى طرفيه تصديق اصلا واما الانكار ففى طرفه المخالف بعد توجه النفس اليه لان الانكار للشئ يستلزم الاقرار بطرفه بعد التوجه اليه وهو ليس عين التصديق بالقضية السالبة لان الانكار والتكذيب فى القضية الموجبة هو ان معنى القضية الموجبة غير مطابق للواقع والتصديق فى القضية السالبة هو ان يحصل فى الذهن ان معنى القضية السالبة مطابق للواقع فالانكار ليس عين الاذعان وان كان مستلزما له انتهى ومن هذا القول للمحشى ظهر وجه قوله ليس على ما ينبغى ودون لا يصح هو ان الحكم بالعينية على سبيل المسامحة والمبالغة صحيح باعتبار الاستلزام فان تكذيب كل من الطرفين يستلزم تصديق الآخر وكذا التصديق به يستلزم تكذيب الآخر **قوله** قد صرح الشيخ وغيره بان الانكار انما هو من قبيل التصور دون التصديق تاييد لكون التكذيب ليس باذعان وانما قال من قبيل التصور دون التصديق لان التصور يكون منشا للانكشاف والانكار لما لم يكن منشا له كيف يكون تصورا حقيقة نعم انه من قبيله بمعنى انه من توابعه ولواحقه ويحصل بعده لانه عبارة عن حدوث حالة فى النفس بعد تصور الموضوع والمحمول وينبغى ان يعلم انه كما ان للتصور معنيين وللتصديق ثلاثة معان كذلك للتكذيب المقابل للتصور معنيان وللتكذيب المقابل للتصديق ثلاثة معان فعليك بالتامل الصادق **قوله** متعلق بمغاير للتصور لا باعتبار التعلق هكذا وقع فى بعض النسخ

اعلم انه لما یفهم من کلام السید ابی الفتح ان قول الش کما یشهد به الوجدان متعلق بقوله لا باعتبار
المتعلق حیث حمل فی تعلیقاته علی حاشیته المتعلقة علی هذا الشرح التغایر الذاتی بین التصور
والتصدیق الذی وقع فی کلام الش مقابلا للتغایر بحسب التعلق علی ان المراد منه ما هو مقابل للتغایر
بحسب المتعلق کما یشهد به الوجدان بمعنی ان لیس التغایر بین التصور والتصدیق تغایرا بحسب
المتعلق وان تحققت المغایرة بینهما بحسب الاعتبار فدفع الاشکال الذی سیجی بیانه من انه اذا تعلق
التصور بالتصدیق یکون التصور علما والتصدیق معلوما فیلزم اتحادهما اذ العلم والمعلوم یکونان
متحدین بالذات مع انهم قائلون بالتغایر الذاتی بین التصور والتصدیق کان العلم والمعلوم
وان یکونا متحدین بالذات لکنهما متغایران بالاعتبار فان فی مرتبة العلم یلاحظ العوارض
الذهنیة دون المعلوم ولا شک فی تحقق هذا التغایر بین التصور الذی هو علم علی تقدیر تعلقه
بالتصدیق وبین التصدیق الذی هو معلوم ومرادهم من التغایر الذاتی بین التصور والتصدیق
لیس الا هذا التغایر الاعتباری ودفعه المحشی بقوله هذا حاصله ان قول المص العلم ان کان اذعانا للنسبة
فتصدیق لما یدل صراحة علی ان التصور مغایر للتصدیق مغایرة نوعیة لانه جعل التصدیق نفس
الاذعان وهو مغایر بالنوع للتصور قطعا لا بد ان یراد بالمغایرة الذاتیة التی وقعت فی کلام الش
المغایرة النوعیة لا مقابل التغایر الذی یکون بحسب التعلق لیکون کلام الش منطبقا علی ما یدل علیه
قول المص فیجب القول ح بان قول الش کما یشهد به الوجدان السلیم متعلق بمغایر للتصور لا بقوله
لا باعتبار المتعلق کما فهمه السید والا لم یتم المغایرة النوعیة التی هو المقص وطریق دفع الاشکال
لیس منحصرا فی الارادة سوی المغایرة بین التصور والتصدیق المغایرة التی هی المقابلة للمغایرة
بحسب المتعلق لانه یندفع بوجه آخر وهو الذی سنوضحه ان شاء الله تعالی واکثر النسخ وقع بدون
لفظ لا الثانیة فی قوله لا لا باعتبار المتعلق فعلی هذا یکون مقص المحشی من قوله دفع ما عسی ان یتوهم
ان قوله کما یشهد به الوجدان السلیم متعلق بقوله باعتبار المتعلق بانه لیس متعلقا به بل بقوله مغایر
للتصور والا یکون الحاصل ان اختلاف التصور والتصدیق باعتبار التعلق کما یشهد به الوجدان السلیم

مع ان الامر ليس كذلك ثم اشار الى رد القول المذكور من السيد ابى الفتح بقوله المراد بالمغايرة آه
وبالجملة يكون غرض المحشي على النسخة الاولى من قوله متعلق الى قوله ط الرد على قول السيد ابى الفتح
وعلى النسخة الثانية من قوله متعلق بمغاير للتصور لا باعتبار التعلق الرد على التوهم المذكور من قوله
والمراد آه الرد على قول السيد **قوله** ولك ان تقول آه استدلال على ان التغاير بين التصور
والتصديق تغاير نوعي وابطال لزعم البعض من انهما متحدان بالذات ومتغايران باعتبار المتعلق
حاصله انا نعلم قطعا ان للتصديق متعلقا خاصا لا يتعلق التصديق الا به سواء كان نسبة تامة خبرية
او قضية مجملة او الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة او المحكي عنه على اختلاف الآراء وللتصور
لازم خاص هو ان متعلقه ليس كذلك فان متعلقه اما ان يكون اعم من متعلق التصديق كما هو عند القدماء
القائلين بتثليث اجزاء القضية بناء على انه يتعلق بكل شئ حتى بنفسه وبنقيضه ايض او مباينا له كما
هو عند المتاخرين القائلين بتربيع اجزاء القضية فان التصور عندهم لا يتعلق بما يتعلق به التصديق
بل بما عداه واحدا كان او متعددا بدون النسبة او معها تقييدية او انشائية ولما كان كذلك لا بد
ان يكون التصور والتصديق نوعين متباينين مختلفين بالذات لان اختلاف اللوازم يستلزم
اختلاف الملزومات والا يلزم الانفكاك بين اللوازم والملزومات فالقول باتحادهما بحسب الذات
ينافي القول بتغايرهما بحسب المتعلق الذي هو لازم لهما اذ اتحاد الملزومات ينافي اختلاف اللوازم
فلو لم يكن بين التصور والتصديق تغاير نوعي واختلاف بحسب الذات بل اتحاد بحسب الذات
وتغاير بحسب المتعلق يلزم القول بالمتنافيين لان اتحاد الملزوم يستلزم اتحاد اللازم واختلاف
اللازم يستلزم اختلاف الملزوم انتهى توضيح كلام المحشي وانما عدلنا عما قيل في وجه استلزام اختلاف
اللوازم اختلاف الملزومات من امتناع استناد الامور المختلفة الى امر واحد واللوازم من
آثار الملزومات المقتضية لها اما بماهيتها من حيث هي هي كما هو مختار الشيخ الرئيس او مع اعتبار
الوجود المط كما في لوازم الماهية عند المتاخرين ومنهم المحشي والشارح او خصوصا كما في اللوازم
العينية والذهنية انتهى الى قولنا والا يلزم الانفكاك بين الملزومات واللوازم بوجوه منها

ره الله على الفاضي محمد مبارك ١٢٤٢

ان مرادہم من اختلاف اللوازم الذی یستلزم اختلاف الملزومات ان ما ہو لازم لشئ لایکون لازما
للآخر لا ما فہمہ ذلک القائل من کون اللوازم متعددۃ فی انفسہا والا یلزم ان لا یتعدد اللوازم لملزوم
واحد ایضا بعین ما ذکرہ من ان الواحد لا یصدر عنہ الا واحد ومنہا ان قول القائل مبنی علی کون اللوازم
معلولۃ للملزومات مع ان الحق خلافہ وہو ان اللوازم مجعولۃ بجعل المفارق لکن بجعل الملزوم لا بجعل
مستانف وبہذا یندفع ما قال ہذا القائل ثانیا من ان دلالۃ وحدۃ اللوازم واختلافہا علی وحدۃ الملزومات
واختلافہا دلالۃ الدلیل الانی ودلالۃ وحدۃ الملزومات واختلافہا علی وحدۃ اللوازم واختلافہا
دلالۃ الدلیل اللمی لامتناع تعدد العلل المستقلۃ لمعلول واحد انتہی لان الملزومات لیست علۃ
للوازمہا حتی یصح قول القائل ان دلالۃ الملزومات علی اللوازم دلالۃ لمیۃ وبالعکس انیۃ ومنہا
ان قول القائل من امتناع استناد الامور المختلفۃ الی موثر واحد انما یصح اذا لم یعتبر مع الموثر
الواحد جہات لا مطلقا فح لو اعتبر معہ جہات مختلفۃ متعددۃ لا امتناع فی صدور الامور المختلفۃ منہ
فتامل وبعد لا یخفی علی المتدرب من الاختلال فی الاستدلال وہو ان استلزام اختلاف اللوازم
لاختلاف الملزومات بالذات انما ہو علی تقدیر ان یکون اللوازم لوازم لنفس الماہیۃ دون ما اذا
کانت لوازم الصنف الذی ہو عبارۃ عن ماہیۃ کلیۃ یعتبر معہا صفۃ عرضیۃ الا تری ان السواد لازم
للزنجی والبیاض للرومی مع ان الزنجی والرومی لیسا مختلفین حقیقۃ وماہیۃ فح لقائل ان یقول
انا لا نم ان متعلق التصور والتصدیق لازم لماہیتہما حتی یوجب اختلافہ اختلافہما بالنوعیۃ لم لا یجوز ان یکون
لازما صنفیا فکیف یوجب اختلاف ملزومہ حقیقۃ والقول بان التصور والتصدیق لیسا صنفین
من الادراک لان الصنف ماہیۃ اعتباریۃ وہما من الموجودات الخارجیۃ فکیف یکونان صنفین
لان الاعتباریۃ ینافی الموجودیۃ الخارجیۃ قول لا یعبا بہ لان موجودیۃ التصور والتصدیق بالوجود
الخارجی انما ہی بالمعنی الاعم الذی اخترعہ المحشی دون المعنی الاخص والاعتباریۃ انما ینافی الخارجیۃ
بہذا المعنی دون الاول فلا مضایقۃ فی ان یکونا موجودین خارجیین بالمعنی الاول مع کونہما
صنفین ودعوی البداہۃ بانا نلتفت الی حقیقۃ التصور والتصدیق ولو بوجہ تحکم علی ذی الوجہ

اعنی التصور والتصدیق حکما بدیهیا بانهما متباینان تباینا ذاتیا ای نوعیا کما نحکم علی حقیقة السواد والبیاض
بانهما متباینان وان لم یحصل کنههما فی الذهن فان الالتفات الیهما بالوجه یکفی لحکم التباین النوعی لانهما
الخصم **قوله** وهٰذا اشکال مشهور آه هذه الشبهة اوردها المتاخرون القائلون بان الفرق بین التصور والتصدیق
بحسب المتعلق دون الذات علی القدماء القائلین بالتغایر النوعی بینهما بالدلیل الذی اورده المحشی بقوله لکنا
ان نقول آه حاصلها انه انکم لما اعترفتم فی الدلیل ان التصور یتعلق بکل شیء فیجوز ان یتعلق بما تعلق به التصدیق
ای المصدق به فاذا تعلق التصور والتصدیق به یکون کل منهما متحدا مع الآخر بناء علی ان المصدق به یکون
معلوما بهذین العلمین والعلم یکون متحدا مع المعلوم بالذات فیکون التصور متحدا مع التصدیق لان التصدیق متحد مع المصدق
به وهو متحد بالتصور والمتحد المتحد لشیء یکون متحدا به مع انکم قائلون بالمغایرة النوعیة بین التصور والتصدیق وهل هذا
الا اجتماع المتنافیین وقد یقرر الاشکال بالنظر الی نفس التصدیق بان افرض تصورنا التصدیق بناء علی ان التصور
یتعلق بکل شیء فیتعلق بالتصدیق ایض فالتصدیق ح یکون معلوما والتصور علما فیکون التصور متحدا مع التصدیق بالذات
لان العلم یکون متحدا مع المعلوم بالذات مع انهما متغایران عندکم ذاتا وحقیقة لا یقال ان التصدیق من
صفات النفس فکیف یتعلق به التصور الذی هو علم حصولی لان العلم المتعلق بالنفس وصفاتها حضوری
لانا نقول ان المراد بنفس التصدیق حقیقته لا التصدیق العارض القائم بالنفس لیس من صفات
النفس الا الثانی دون الاول فیکون علم الاول ح علما حصولیا والثانی حضوریا **قوله** والجواب عنه
آه توضیحه ان العلم یطلق علی معنیین الحالة الادراکیة التی هو علم حقیقة کما مر وما یصدق هی علیه ای
الصورة العلمیة وبهذا المعنی الاخیر حکموا باتحاده مع المعلوم دون الاول والتصور والتصدیق لیسا
قسمین للعلم الا بالمعنی الاول دون الثانی فیکون التصور ح عبارة من الحالة الادراکیة المخصوصة
لا عن الصورة العلمیة المخصوصة وکذا التصدیق والحالتان متباینتان بالذات فلا یلزم حین تعلق
التصور بما یتعلق به التصدیق ان یکونا متحدین بالذات بالتقریر الذی ذکره المعترض لان التصور
الذی هو قسیم للتصدیق ومغایر له بالنوع قسم للعلم بالمعنی الاول وهو لا یتحد مع معلومه وکذا التصدیق
فلا یلزم من اتحاد العلم بالمعلوم اتحاد التصور والتصدیق نوعا من جهة ان متحد المتحد لشیء یکون متحدا

به بل غاية مالزم منه تعلق الحالتين بثالث وهو المصدق به واندفع الاشكال المشهور وكذا الاشكال
الذي قررناه لانه لايلزم من تعلق التصور بنفس التصديق اتحادهما نوعا بناء على اتحاد العلم والمعلوم
فان التصور الذي هو نوع مغاير للتصديق عبارة عن الحالة الادراكية المخصوصة وهي لاتتحد
مع معلومها اي التصديق حتى يلزم منه اتحاد التصور بمعلومه الذي هو التصديق بل غاية مالزم ههنا
تعلق احدى الحالتين بالاخرى ولاشناعة فيه ويمكن الجواب عن الاشكالين بحيث يجري على
كل تقدير سواء جعل التصور والتصديق قسمين للحالة الادراكية او الصورة العلمية اما عن الاشكال
الاول فبان لا نمنع اتحاد التصديق بالمصدق به بناء على اتحاد العلم بالمعلوم بوجهين احدهما ان الحكم
باتحاد العلم بالمعلوم انما هو في العلم التصوري دون التصديقي فلا يتحد التصديق بالمصدق به حتى يصح فيه
ما فيه وآخرهما ان التصديق ليس بادراك حتى يكون مصدقه معلوما يلزم منه ومن المقدمات الاخر ان
يكون التصور متحدا معه فتامل وثانيا بان التصور المتعلق بما يتعلق به التصديق تصور خاص وتصديق خاص
فغاية مايلزم من الدليل اتحاد الفرد الخاص من التصور بالفرد الخاص من التصديق لا اتحاد المطلقين اللذين
حكم بالتغاير النوعي بينهما لجواز كونهما عرضيين لهما ويرد عليه ما افاده ابي نسبا وعلما حادي العلوم العقلية
والنقلية مولانا محمد ولي طاب الله ثراه هو ان التصور والتصديق عندهم نوعان لما تحتهما من الافراد
فاتحاد افرادهما الخاصة يوجب اتحاد المطلقين البتة ولئن تنزلنا عنه نقول ان اتحاد الفردين الخاصين
وان لم يستلزم اتحاد المطلقين لكنه ينافي التباين النوعي الذي كلا منافية لصدقهما على فرد واحد
ويمكن الجواب عن الايراد الاول بانه انما يتم لو كان فردية التصور الخاص والتصديق لمطلق التصور والتصديق
بمعنى التشخص بمعنى انهما تشخصان مطلقهما لا بالمعنى الحقيقي اذ منشأ ايجاب اتحاد الافراد لاتحاد مطلقها
انما هو من جهة انه لا فرق بين المطلق والفرد الا في اللحاظ وهو لا يتحقق الا في الفرد بمعنى الشخص لا الفرد
بالمعنى الحقيقي واذا كان كذلك فلقائل ان يقول انا لا نم فردية التصور والتصديق الخاص بمعنى
التشخص فلم لا يجوز ان يكون فرديتهما بمعناها الحقيقي واما عن الاشكال الثاني فبان تعلق التصور
بكل شيء لا يستلزم تعلقه بكنه التصديق حتى يلزم منه اتحادهما بالماهية لم لا يجوز ان يكون تعلقه به ممتنعا

وانما يتعلق بوجهه ورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب عز شانه يمتنع تصورها بالكنه وانما يجوز بالوجه
ولا يذهب عليك ان التصديق من المفهومات الاصطلاحية فلا يكون كنههما وحقيقتهما الا ما اصطلح
عليه المصطلحون من كونه عبارة عن الحالة الادراكية المخصوصة او الصورة العلمية الكذائية وكل واحدة منهما
مما يمكن تعلق التصور به فمنع التعلق تحكم بحت على انا لم نجعل مناط الاستحالة تعلق التصور بالتصديق بالفعل
ليتوجه عليه منعكم من انه يجوز ان يكون هذا التعلق ممتنعا بل التعلق على وجه الشرطية فلا يضرنا المنع واجاب
الفاضل مرزا جان عن الاشكالين بما حاصله ان العلم عبارة عن المعروض و العوارض الذهنية والمعلوم
عن المعروض فقط فيكون كل من التصور والتصديق ح عبارة عن المجموع المذكور فلا يكون متحدا
مع المعلوم لان الكل يكون مغايرا للجزء مغايرة ذاتية واذ لم يتحد فلم يلزم منه المحذور من اتحاد التصور
والتصديق وما يقولونه من ان العلم يكون متحدا مع المعلوم معناه انهما يكونان متحدين بالماهية النوعية
مع قطع النظر عن العوارض الذهنية التي هي جزء للحقيقة العلمية ومن البين ان هذا الاتحاد لا ينافي التغاير
الذاتي وانت خبير بما فيه فان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان الحقيقة العلمية مركبة من المعروض والعوارض
مع انه بط كما حققه المحشي فيما سبق فتذكره **قوله** ثم القول بتربيع اجزاء القضية آه اشارة الى استدلال
المتاخرين على ان اجزاء القضية اربع بيانه على وجه البسط ان القدماء يقولون ان القضية مركبة من ثلثة
اجزاء طرفاها والنسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها بالفارسية بهست ونيست والتصديق والشك
ونحوه يتعلق بهذه النسبة فمعنى زيد قائم عندهم في الفارسية زيد ايستاده هست والمتاخرون لما راوا
لا فرق بين التصور والتصديق الا بحسب التعلق بمعنى ان لكل واحد منهما متعلقا خاصا لا يتعلق به الآخر
قالوا ان القضية مركبة من اربعة اجزاء وهي الثلث المذكورة والنسبة التقييدية التي يعبر عنها
في الفارسية بآن فمعنى زيد قائم عندهم في الفارسية زيد آن ايستاده هست ويتعلق بالنسبة الاولى
الشك ونحوه من التصور وبالثانية التصديق وانما سمي النسبة الاولى بالتقييدية اذ بها يصير الموضوع
والمقدم قيدا للمحمول والتالي ويسمى بالنسبة الحكمية لتعلق الحكم وورود عليها فيصير هذه النسبة منسوبة اليه
تارة وبالنسبة بين بين لتوسطها بين الموضوع والمحمول وبين المقدم والتالي ويسمى الثانية بالنسبة

التامة الخبرية والحكم ووجه تسميتها بملاحظة الايقاع لما كانت النسبة التقييدية مورد الحكم الذي يتعلق به
التصديق كانت متعلقة ومورد للتصديق ايضا لان متعلق المتعلق متعلق فيكون هي ح متعلقة بكل من التصور
والتصديق مع انهم قائلون بالمغايرة بينهما بحسب التعلق لانا نقول ان مرادهم من مغايرة التصور والتصديق
بحسب التعلق تغايرهما بحسب ما يتعلقان به بالذات لا شك في تحققه فان ما هو متعلق للتصديق بالذات
اي النسبة التامة الخبرية مغاير بالذات لما يتعلق به الشك ونحوه بالذات اي النسبة التقييدية فلا يضره
تعلق التصديق بالنسبة التقييدية ح لانه بالعرض وبواسطة تعلق النسبة التامة بها **قوله**
والوجدان السليم يحكم ببطلانه ايضا اي تربيع اجزاء القضية كما يحكم ببطلان مبناه من تغاير المتعلق
لكل واحد من التصور والتصديق بالدليل الذي اورده المحشي بقوله ولك ان تقول آه فانه اذا قلنا
زيد قائم لا نفهم منه الا نسبة واحدة وهي النسبة التامة الخبرية دون نسبة اخرى فلا حاجة اذن
في عقده الى اعتبار النسبة التقييدية فلا يتعلق الشك ونحوه الا بما يتعلق به التصديق اي النسبة
التامة الخبرية فالمدرك واحد والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او ترددي ففي قوله ايضا اشارة
الى وجه آخر لبطلان تربيع اجزاء القضية هو انه لما بطل مبناه بطل هو ايضا لان بطلان مبناه يستلزم
بطلان ما يبتني عليه واعلم ان المحشي قد اثبت عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية بوجوه صرح احدها
بقوله والوجدان السليم يحكم ببطلانه الاترى آه واشار الى ثانيها بقوله ايضا واستدل عليه ثالثا في مبحث
التصديقات بانه يكون في الشك حكاية عن امر واقعي وهو حصول النسبة التامة الخبرية لا دخل فيه
لنسبة اخرى كيف ولو كانت ثمه نسبة اخرى تكون هي مورد الحكم للوقوع واللاوقوع على ما زعموا
لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول قيل في توضيحه ان الوقوع ومقابله نسبة تامة لا تعلق الا
بالطرفين فموردهما اما ان يلاحظ ويؤخذ بحيث يكون احد حاشيتيهما وهذا مع انه غير معقول يوجب
ان يكون ذلك المورد مستقلا اذ يجعل ذلك محكوما عليه بخصوصيته لما ويعتبر نسبة اخرى بينهما كما
يدل عليه عبارتهم المشهورة اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمحكوم عليه يجب ان يكون مستقلا
وبما استدل المحشي على عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية في شرحه للرسالة المعمولة في التصور والتصديق

من انه ان كانت النسبة التقييدية جزء للقضية يلزم جزئيتها لها مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن
النسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها عند التفصيل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ لا فرق بين
الاجمال والتفصيل الا في اللحاظ فدفعه في النهية المتعلقة على هذا الشرح بان النسبة التامة الخبرية امر مجمل اي بسيط
يعبر عنه بهذه العبارة التفصيلية لانها دالة عليه وحاصله انه ليس معنى الاجمال والتفصيل ههنا ما يقع في الحد
والمحدود حتى يلزم ان يكون النسبة التقييدية جزء للنسبة التامة الخبرية في مرتبة الحد وينشأ منه المحذور على
تقدير اعتبار جزئيتها للقضية من لزوم كونها جزء لها مرتين بل الاجمال ههنا بمعنى البساطة والتفصيل بمعنى
التعبير بالعبارة المفصلة وجزء القضية ليس الا تلك الحالة البسيطة لا تلك العبارة المفصلة واستدل
جدي واستاذ استاذي كمال المحققين على عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية بانه لا بد لكون شيء جزء
لآخر ان لا يتم ولا يحصل حقيقة ذلك الآخر بدون ذلك الشيء ولا شك في ان حقيقة الحكاية عن الواقع في الحمل
الخبرية تحصل وتتم بلا اعتبار النسبة التقييدية فجعلها جزء تعسف كيف فان مناط الصدق والكذب
في الاخبارات في جانب المحكي عنه نفس حلول المحمول في الموضوع وفي جانب الحكاية محض الوقوع الحاكي
عن الحلول الواقعي فالاجزاء الثلث في المحكي عنه وكذا الثلث في الحكاية تكفي لتطابق احدهما بالآخر
ولا حاجة الى الزائد ولو كان بالعرض فلا يصح الحكم بكونها جزء فانه ليس مما لا بد لصدق القضية وكذبها
كما عرفت مناطه انتهى ولك ان تستدل على المطلب بوجه آخر وهو ان النسبة التقييدية التي قلتم انها
يتعلق بها الشك الذي لا يتقوم حقيقته الا بالحكاية عما في نفس الامر غير حاكية عنه فلو كانت جزء للقضية
يلزم ان يكون القضية المشكوكة غير حاكية وهذا خلاف ما هو المتقرر عندهم وبهذا يندفع ما قيل من ان
الشك متعلق بالنسبة التقييدية من حيث انها واقعة او ليست بواقعة والتصديق يتعلق بنفس
الوقوع او اللاوقوع لان النسبة التقييدية على كل تقدير سواء جعلت الحيثية المعتبرة معها حيثية تعليلية
فيكون النسبة التقييدية ح فقط متعلقة للشك وتقييدية فتكون جزء المتعلقة او متعلقه ح يكون
مجموع النسبة التقييدية والحيثية المذكورة لا تصلح لان تجعل متعلقة للشك الذي يكون حكاية لا على
وجه الاستقلال ولا على وجه الجزئية لانها لا تكون حاكية **قوله** ولعل مقصودهم لما كان قول المتاخرين

للمحشي

العقلاء الاذكياء تربيع اجزاء القضية من جهة تحقق النسبتين المذكورتين فاسد اشد الفساد كما عرفت اراد ان يصلحه بحيث يخرج عن الفساد الى الصحة لان حمل كلام العقلاء على ما هو بين الفساد ليس من دأب المحصلين فوجهه بان مقصود القائلين تربيع اجزاء القضية ليس اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات فيها بل مرادهم ان النسبة واحدة لكن لما كان لها اعتباران اعتبار انها نسبة بين طرفي القضية ورابطة لهما يرتبطان واعتبار انها حكاية عن امر واقعي قالوا انها بالاعتبار الاول الذي هو نسبة حكمية تكون متعلقة للشك وبالاعتبار الثاني الذي هو نسبة خبرية متعلقة للتصديق وانما قال لعل لان هذا التاويل مخالف لما عليهم من انه يكون في الشك ايضا حكاية عن امر واقعي كما في التصديق غاية الامر انه يكون في التصديق جزم للنسبة سواء كانت ايجابية او سلبية دون الشك **قوله** وما في شرح المطالع من ان اجزاء القضية عند التفصيل اربعة لا تعقل بما اسلفناه لك من ان معنى التفصيل ههنا ما يعبر عنه بالعبارة التفصيلية كما لا يخفى **قوله** اشارة الى ذلك اي القول السابق من ان هذه نسبة واحدة لكن لها اعتبارين باعتبار تصير متعلقة للشك ونحوه وباعتبار آخر للتصديق ولا يخفى ان هذا توجيه بما لا يرضى به قائله فانه يفهم من كلامه في شرح المطالع ان بين النسبتين تغايرا بالذات ان شئت فارجع اليه **قوله** وهو محتمل لوجهين وغير محتمل لوجهين آخرين من عدم اعتبار الاذعان وعدمه وعدم اعتبار عدم الاذعان لانهما غير ملائمين لمقابلته الاذعان التي يدل عليها لفظ فقط في الصورة الحاصلة من الشيء في العقل فقط لان الاول منهما مطلق والثاني يوجد مع الاذعان ومن البين ان كليهما ليسا مقابلين للاذعان **قوله** والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم على جميع التقادير بخلاف العموم بحسب التحقق فانه على بعض التقادير بيانه انه ان جعل الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه الاذعان بان كان نفسه او جزئه كان عاما بحسب المفهوم والتحقق كليهما عن المعنى الثاني حين جعله عبارة عما اعتبر فيه ان لا يكون الحكم مقارنا له اصلا لا على وجه العروض ولا على وجه العينية او الجزئية كما لا يخفى على المتامل الصائب وان جعل الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه صدق الحكم والثاني عبارة عما يكون الحكم مسلوبا عنه بمعنى ان لا يكون نفسه او جزئه كان الاول اعم من الثاني بحسب المفهوم فقط دون التحقق لان العلم التصديقي

ای العلم التشکیک بالکیفیۃ الاذعانیۃ لاتخ عن اعتبار الاذعان فی وقت من الاوقات حتی یمکن فیہ عدم اعتبار الاذعان واعتبار عدم الاذعان وغیر العلم التصدیقی یمکن فیہ کل منہما فلم یتحقق ح مادۃ الافتراق ثم اعلم ان حمل الوجہ الثانی علی الشق الثانی ای ما یکون الحکم فیہ مسلوبا عنہ بمعنی ان لایکون نفسہ وجزئہ اولی لکن حملہ علی الشق الاول وہو الذی لعتبر فیہ ان لایکون الحکم فیہ مقارنا اصلا لخروج تصور الموضوع والمحمول ح عنہ لان کلا منہما مقارن للحکم مع انہ لم یوجد من کلامہم اخراجہما من التصور بای معنی اخذ قال الشارح واما ان لایقبل تلک النسبۃ تعلق الاذعان بالذات کالنسبۃ التقییدیۃ فانہا وان تقبل تعلق الاذعان بہا لکن لا بالذات بل بواسطۃ الحکم الذی یتعلق بہا فان التصدیق یتعلق بہ اولا وبواسطتہ بالنسبۃ التقییدیۃ بناء علی ان متعلق المتعلق متعلق قال المص ویقتسمان بالضرورۃ اعلم ان آہ دعوین احدہما انہ لیس جمیع التصورات بدیہیا ولا نظریا وثانیہما انہ لیس جمیع التصدیقات بدیہیا ولا نظریا فیلزم من الاولی انقسام التصور الی البدیہی والنظری ومن الثانیۃ انقسام التصدیق الیہما لکن قد یجمعون الدعوین فی عبارۃ واحدۃ اختصارا وللاشتراک فی الدلیل کما فعلہ المص وتبعہ الش حیث یقول ذیل ہذا القول لو کان الکل من کل منہما آہ قال الشارح ای یاخذ کل من التصور والتصدیق قسما من الضرورۃ آہ ہذا التفسیر بالازم لان الاقتسام فی اللغۃ بمعنی اخذ القسمۃ حتی یتوجہ علیہ انہ لیس کک فانہ قد صرح فیہما انہ بمعنی القسمۃ فحاصل کلام المص ان کل واحد من التصور والتصدیق یاخذ قسما قسما من کل واحد من الضرورۃ والاکتساب قال الشارح ای الضروری النظر انہ تفسیر للضرورۃ وقولہ ای المکتسب للاکتساب وانما فسرہما بہما لانہما لو ابقیا علی معناہما الاصلی یکون الضرورۃ والاکتساب بالنظر مقسمین للتصور والتصدیق فیجب ان یحملا علیہما لوجوب حمل المقسم علی الاقسام مع انہ لایصح ان یقال ان التصور والتصدیق ضرورۃ او اکتساب بالنظر ولایلزم ہذہ الشناعۃ علی تقدیر جعل الضروری والنظری مقسما لانہما محمولان علی التصور والتصدیق قطعا ویمکن ان یجعل قولہ ای الضروری والمکتسب بالنظر تفسیر الکل من التصور والتصدیق باعتبار اخذ

كل واحد منهما قسما قسما من كل واحد من الضرورة والاكتساب بالنظر فيأخذ التصور قسما من الضرورة فيصير ضروريا وقسما من الاكتساب بالنظر فيصير مكتسبا بالنظر وكذا حال التصديق قال السيد ابو الفتح الاقرب بحسب المعنى ان يكون الاقتسام بمعنى الانقسام وقوله الضرورة والاكتساب بالنظر بمعنى الضروري والمكتسب بالنظر انتهى وجه الاقربية انه لو ابقى الاقتسام والضرورة على معناهما الاصلي نفهم منه انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر الى التصور والتصديق دون انقسام التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب بالنظر الذي هو مرادهم الا ان يقع على تقدير عدم تاويل الاقتسام بالانقسام ان لم يفهم انقسام التصور والتصديق الى الضروري المكتسب بالتصريح لكنه يفهم بطريق الكناية وهي ابلغ من التصريح فلا بد من ابقاء الاقتسام على معناه الاصلي فان قلت كلامكم يدل على ان التصور والتصديق مقسم للضروري والمكتسب بالنظر دون الضرورة والاكتساب بالنظر فما الوجه في جعلهما مقسمين للاولين دون الآخرين قلت لما يجب اعتبار المقسم في القسم اذ هو عبارة عن المقسم مع اعتبار قيد مخصوص معه يكون التصور والتصديق مقسما للضروري والمكتسب دون الضرورة والاكتساب اذ مفهوم التصور والتصديق معتبر في الضروري والمكتسب بالنظر فان الضروري عبارة عن تصور وتصديق يؤخذ فيه الضرورة والمكتسب عبارة عن تصور وتصديق يؤخذ فيه الاكتساب بالنظر دون الضرورة والاكتساب بالنظر وتمكين الجواب بعبارة اخرى هو انه لا بد في التقسيم من حمل المقسم على الاقسام ولما لم يصح حمل التصور والتصديق على الضرورة والاكتساب بالنظر كما علمت آنفا لم يجعلا مقسمين لهما بخلاف الضروري والمكتسب بالنظر فانهما يحملان عليهما حيث يقال ان الضروري تصور والمكتسب بالنظر تصور وهكذا حال التصديق بالنسبة اليهما جعلا مقسمين لهما قال الشارح يعني ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري والنظري بديهي فيه ان انقسام التصديق اليهما وان كان بديهيا لكن انقسام التصور اليهما في معرض الخفاء كيف والامام الرازي قائل ببداهة جميع التصورات وما استدلوا على نفيهما من انها لو كانت كلها بديهية لما احتجنا الى فكر ونظر ففيه ان الاحتياج الى الكسب في التصورات في حيز الخفاء **قوله** هذا الحكم نظير المثبت لنفسه يعني ان قول الشارح ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري

والنظري بديهي لايخ اما ان يكون تصديقا بديهيا او نظريا وعلى الاول يكون نفيا لكسبية الكل لانه لوكان
الكل كسبيا لكان هذا التصديق الذي هو من جملة الكل ايض كسبيا لانفيا لكسبية التصورات وبديهية
كل من التصورات والتصديقات وعلى الثاني يكون نفيا لبداهة الكل فانه لوكان الكل بديهيا لكان هذا
الحكم الذي هو من جملة الكل ايض بديهيا لانفيا لبداهة التصديقات ونظرية كل من التصورت
والتصديقات وعلى كل من التقديرين لايثبت منه عدم كون كل واحد من التصورات والتصديقات
بديهيا او نظريا ليلزم منه انقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي والنظري الذي هو المدعى
فيكون مثبتا لنفسه وعينا له لكن لما ثبت منه على تقدير نفي كون كل واحد من التصديقات نظريا وبه ثبت جزء
من المدعى وهو كون بعض التصديقات بديهيا وعلى تقدير نفي كونه بديهيا وبه ثبت جزء من المدعى وهو كون بعض التصديقات
نظريا صار نظيرا او شبيها بالمثبت لنفسه لعينه قال الشارح فان كل عاقل آه قيل كلامه هذا اذا ادعى من صاحب القوة القدسية
والمتناهي في البلادة والا لانتقضى بهما وبالجماعة المراد منه اوساط الناس قال الشارح لوكان الكل من كل منهما اى
التصورات والتصديقات نظريا للدار او تسلسل والتالى بط بيان الملازمة انه لوكان كل من
التصورات والتصديقات نظريا احتجنا في تحصيله الى علم آخر وهو ايض نظري على هذا الفرض فاما ان يكون
حصوله مما حصل منه سواء كان بواسطة او بلا واسطة فيلزم الدور او من غيره وهكذا فيلزم التسلسل ووجه
بطلان التالى ان الدور يستلزم توقف الشئ على نفسه اما بواسطة او بلا واسطة فيكون الموقوف
ح عين الموقوف عليه مع انه لابد بينهما من المغايرة والتسلسل يستلزم استحضار امور غير متناهية في زمان
متناه وهو من المستحيلات وبطلان التالى الذي يكون لازما للمقدم الذي يكون ملزوما يستلزم
بطلان المقدم لاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم والا لم يبق اللزوم بينهما قوله لان الحركة
الفكرية حركة اختيارية والمنع مكابرة بحتة فلابد فيهما من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما اما الاول
فلانه من البين انه مالم يتصور المطلوب لايمكن التحرك والتوجه اليه بالاختيار والارادة واما الثاني فلوجوب
كون الفعل الاختياري مسبوقا بفائدة ما والالا يكون عبثا قوله فينتقل الكلام الى هذين آه لايذهب
عليك ان علم الشئ بكنهه عند المحشي لاينافي النظرية فلم لايجوز ان يكون التصور بوجه ما تصورا لكنهه

له اى فضل السيد ابو الفتح ١٢

له المراد هنا عبد الحكيم ١٢

فلا ينقل الكلام اليه قال الشارح فانه آه ذيل لقوله اسلم قال الشارح من التوقف على امتناع الاكتساب
التصديق من التصور اذ لولا هذا الامتناع يجوز ان يكون بعض التصورات بديهيا والتصديقات باسرها
نظرية وينتهي سلسلة اكتساب التصديقات النظرية الى بعض التصورات البديهي فلا يلزم الدور ولا التسلسل
فلا يتم التقريب لا يقال ان تمام الدليل كما هو موقوف على امتناع الاكتساب التصديق من التصور كك موقوف
على امتناع الاكتساب التصور من التصديق ايض اذ على تقدير جوازه يحتمل ان يكون التصورات بحذافيرها
نظرية وبعض التصديقات بديهيا وينتهي سلسلة اكتساب التصورات النظرية الى هذا البعض فلا يلزم الدور ولا التسلسل
فلم يتم الدليل فلم لم يذكر الشارح هذا التوقف لانا نقول لانم توقف الدليل على امتناع الاكتساب التصور من التصديق
لانه لو كان موقوفا عليه لم يجر على تقدير عدم الامتناع مع انه ليس كك اذ يجري على هذا التقدير ايض
بناء على ان الاكتساب التصور من التصديق موقوف على تصور نفسه بوجه ما لكونه فعلا اختياريا فلا بد فيه
من تصوره كك وعلى تصور المطلوب بوجه ما ايض وهذه التصورات نظرية على ذلك التقدير فاما ان ينتهي سلسلة
الاكتساب الى ذلك التصور الذي فرض اكتسابا ولا فيلزم الدور او يذهب لا الى النهاية فيلزم التسلسل
اذ يجري مثل هذا على تقدير نظرية التصديقات فقط بان يقال لزوم الدور والتسلسل فيها لا يتوقف
على امتناع الاكتساب التصديق من التصور فانه يلزم على تقدير عدم هذا الامتناع ايضا بان يقال ان
الاكتساب التصديق من التصور ايض فعل اختياري فيتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما وهو ايض
نظري على هذا الفرض فاما ان ينتهي سلسلة الاكتساب الى التصديق الذي فرض اكتسابا ولا فيلزم الدور
او يذهب لا الى نهاية فيلزم التسلسل فينبغي للشارح ان لا يذكر هذا التوقف ايض بل لانه على تقدير جواز الاكتساب
التصور من التصديق ايض يجري الدليل بان يقال ان التصديق البديهي الكاسب للتصور النظري
على ما هو المفروض يحتاج الى التصور البتة لتوقف التصديق على التصور وهذا ايض نظري على هذا الفرض
فيحتاج الى امر آخر فاما ان يعود فيلزم الدور او يذهب لا الى نهاية فيلزم التسلسل فلم يكن الدليل ح
موقوفا على امتناع هذا الاكتساب فعلى هذا ما يوجد في بعض نسخ الشرح او بالعكس ذيل قوله امتناع
الاكتساب التصديق من التصور من تصرفات الناسخين **قوله** قال الشيخ في منطق الشفاء ليس يمكن ان

ینتقل آہ یعنی لا یمکن ان یکون التصور کاسبا للتصدیق وینتقل الذہن منہ الیہ لانہ لو کان کذلک فلا یمکن الا بحال
اقتران الکاسب بالوجود او العدم سواء کان وجودہ وعدمہ فی نفسہ او فی حال ای صفتہ فان الکاسب
یکون علۃ لتحصیل المکتسب ولا یجوز ان یکون شئی فی کلتا الحالتین ای الوجود والعدم علۃ للشئی والا لیساوی
نسبتہ الی معلولہ ویصیر حالہ کحال الاشیاء الاخر فی عدم المداخلۃ فی المعلول فلم یتوقف علیہ المعلول فلم یبق علۃ
ہف واقتران العدم او الوجود بالتصور یوجب التصدیق فان اقترانہ بہ لا یکون الا بان یکون
احد الامرین من التصور او الوجود والعدم موضوعا والآخر محمولا لا یصیر الکاسب للتصدیق ح تصدیقا
لا تصورا وہف قال الشارح فی حاشیتہ علی شرح الشمسیۃ بعد ذکر الاعتراضین اللذین نقلہما المحشی علی کلام
الشیخ اعلم انہ لیس غرض الشیخ رہ افادۃ الدلیل علی امتناع اکتساب التصدیق من التصور فان المفرد اخص
من التصور بل غرضہ اثبات انہ لابد فی کاسب التصدیق من التالیف کلہا وفی کاسب التصور فی اکثر
من المواد انتہی وانما حمل الشارح کلام الشیخ علی ما حملہ علیہ لانہ ہو المرضی للشیخ کما یفہم من آخر کلام الشیخ حیث
قال م اما التصور فکثیرا ما یقع بمعنی مفرد کما سیتضح فی موضعہ فی قلیل من الاشیاء ومع ذلک
فہو من اکثر الامر ناقص ردی بل الموقع للتصور فی اکثر الاشیاء معان مولفۃ انتہی فعلی ہذا یکون حاصل کلام
الشیخ الذی ذکرہ المحشی بقولہ لیس یمکن ان ینتقل آہ انہ لا یجوز ان یکون المفرد من حیث ہو مع قطع النظر
عن الوجود والعدم کاسبا للتصدیق لان الکاسب یکون علۃ للمکتسب ولا یجوز ان یکون الشئی
من حیث ہو ہو علۃ لشئی لانہ یلزم علی ہذا ان یکون علۃ لہ فی کلتا حالتی الوجود والعدم فیکون
حالہ کحال الاشیاء الاخر فی عدم مداخلتہ فی المقصود فلم یکن علۃ وحین اعتبار اقترانہ بالوجود او العدم
سواء کان فی نفسہ او صفتہ یصیر مولفا فلما لیصح ان یکون دخل فی کاسبیۃ التصدیق فلم یکن
المفرد ح کاسبا فلا یرد ما یرد وعلی التقریر الاول من ان مراد الشیخ بالمفرد فی قولہ لا یمکن ان ینتقل الذہن
آہ اما ما لا یکون مرکبا اصلا او ما لیس بقضیۃ وعلی کلا التقدیرین یکون الدلیل اخص من الدعوی
اذ الدعوی امتناع اکتساب التصدیق من التصور مط والدلیل لا یفید الا تخصیص امتناع التصدیق
مما لیس بمرکب او مما لیس بقضیۃ فلم یتم التقریب لانا نقول ان المراد من المفرد معناہ الاول لا نزعم

منه خلل اصلا اذ الدعوى على هذا التقرير ان الكاسب للتصور يكون مولفا والدليل يفيد تمام التقرير
لعدم خصوصية الدليل من الدعوى ثم اعلم ان نقل المحشي كلام الشيخ ليس يمكن آه ذيل قول الشارح
على امتناع اكتساب التصديق من التصور يدل على انه حمل كلام الشيخ هذا على الدليل للامتناع مع
ان آخر كلام الشيخ الذي نقلته يدل على ان مراده من قوله ليس يمكن اه ليس الا اثبات انه لا بد
في الكاسب من كونه مولفا دون اثبات الامتناع المذكور فحمل كلام القائل على ما لا يرضى به ليس
من دأب المحصلين **قوله** الاول انه منقوض بافادته اي التصور التصور فان المقدمات جارية فيها
بان يقال ان موقع التصور وكاسبه يكون علة له ومالم يجز ان يكون الشيء علة لشيء في حالتي الوجود
والعدم كليهما فلم يقع بالتصور المفرد من الوجود والعدم كفاية واذا اقترن به الوجود او العدم سواء
كان في ذاته او حاله اي صفته صار تصديقا فحصل التصور من التصديق لا من التصور هف **قوله**
والثاني آه تقريره ان اقتران الوجود او العدم بالتصور لا يوجب ان يحصل منه التصديق
ما لم يصدق بوجوده او عدمه فلم لا يجوز ان يكون التصور مع وجوده الذهني الذي لم يعتبر
اقترانه على وجه يحصل منه التصديق كسفيد للتصديق فحصول التصديق من التصور لا من التصديق
وبعبارة اخرى هو ان اقتران الوجود او العدم على تقدير كاسبية التصور للتصديق لا يوجب
ان يكون التصور مع الوجود او العدم كاسبا له لم لا يجوز ان يكون نفس التصور كاسبة للتصديق
لكن في مرتبة الوجود الذهني فلا يحصل التصديق ح الا من التصور وعلى كلا التقريرين ظهر ان ما ذكره
مغالطة اما على الاول فمن جهة حكم الشيخ بان المركب مط يكون تصديقا مع انه ليس كذلك واما الثاني
فمن جهة انه ليس المركب فيما نحن فيه علة **قوله** وانا قلت آه قال جدي واستاذ استاذي
كمال المحققين قدس سره توضيح المقام على وجه يتضح به المرام يقتضي تمهيد مقدمات منها ينتظم
البرهان فبعض منها ما تصدى المحشي ببيانه وبعض منها ما تركه واهمله فلنذكر القسمين لينكشف الحال
ويتبين المراد الاولى من القسم الاول ان العلية والمعلولية على تقدير الحمل المولف لا يجريان الا
في المركبات الاتحادية اي مفاد الهيئة التركيبية المجملة وهو المعنى الاجمالي الاتحادي وهذا بناء على

ان اثر الجاعل لا يمكن ان يكون نفس الطبيعة من حيث هي هي ولا يمكن ان يكون نفس الماهية نحوه
الا بلحاظ خلطها مع حيثية الوجود او العدم اما الاول فلان الطبيعة من حيث هي هي على
مذهب المشائين القائلين بزيادة الوجود عليها خارجة عن بقعة الامكان لان الامكان كيفية
نسبة الوجود اليها وهي من حيث هي هي ليست بواجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة لان الامكان وسائر
المواد ليست احوالا لها في نفسها بل بالنظر الى وجودها ولا مناقشة في خروجها عن الاقسام
والامكان هو المحوج الى المؤثر وهو العلة للفاقة والافتقار فما لا احتياج فيه لا يمكن ان يتأثر هو
بالذات فثبت ان الطبيعة من حيث هي هي لا يمكن ان يتعلق بها الجعل بالذات بل بالعرض
واما الثاني فلان الماهية من حيث هي هي لا يمكن ان تؤثر تاثيرا الا ان تكون موجودة فان
الشيء ما لم يكن موجودا لم يكن موجدا ولا يكون موجودا الا بان يكون واجبا ولما
كان جهة الوجوب راجعة الى الهيئة التركيبية على ما تقرر في موضعه في مدارك المشائين سواء كانت
بالذات كما يؤديه التقابل بين المواد او بالغير لان الوجوب بالغير انما يتحقق لما يكون ممكنا لانه
اثر العلة الموجبة ولا يؤثر الا في الممكن بما هو ممكن فما هو واجب بذاته او بغيره بما هو واجب كذلك هو
العلة الجاعلية وهو ليس الا الثانية ان العلة والمعلول يجب ان يكونا في ظرف واحد لان الشيء
ما لم يكن متحققا في ظرف لا يمكن ان يوجد غيره فيه هذا كما بينه المحشي عليه والثالثة ان الحيثيتين
التركيبيتين اللتين تصلحان للعلية والمعلولية وهما الحيثيتان اللتان كلامنا فيهما في التصور
والتصديق مختلفتان بحسب الظروف لان التصديق له جهتان من حيث هو هو ومن حيث انه
ملحوظ فيه المحمول مع الموضوع وللتصور ايضا جهتان من حيث هو هو ومن حيث انه يحصل من
ما اخذه في الذهن فيتقوم به فالجهة الاولى في التصور لا يمكن ان تصير معلولة وعلة بحكم المقدمة الاولى
وكذا الجهة الاولى في التصديق لانه بهذا الاعتبار ايضا من الحقائق التصورية المفردة فانه وان كان
بهذا الاعتبار مندرجا تحت المركبات لكنه ليست صالحة لان تصير متعلقا لاحكام المركبات
من حيث هي مركبات لانه بهذا الاعتبار من الحقائق التصورية كسائر التصورات الحاصلة

فی الذہن القائمۃ بہ ہو بہذا الاعتبار من الموجودات الخارجیۃ لقیامہ بالذہن قیاما انضمامیا علی نحو

سائر التصورات بقی النحوان الآخران احدہما فی التصور والثانی فی التصدیق لکن الذی فی التصور

من الحیثیۃ خارجیۃ لانہا عبارۃ عن حصول الشئ فی الذہن وثبوتہ لہ والمعنی من کون الہیئۃ الترکیبیۃ

فی الخارج ان موضوع تلک الہیئۃ فی الخارج بحیث یصلح للحکایۃ بالمعلوم التصوری وبالمحمول بحسب

ذلک الظرف موصوف بہا اتصافا انضمامیا لا ان الہیئۃ الترکیبیۃ نفسہا موجودۃ فی الخارج کیف وانہ

من المستحیلات لاشتمالہا علی النسبۃ والعلۃ للتصور بہذہ الحیثیۃ اذا کانت مکتسبۃ والمعلول لان کلا من

کاسبا یجب ان یکون فی ظرف الخارج بحکم المقدمۃ الثانیۃ ثم ان التصدیق من الجہۃ التی تصلح لہا للعلیۃ

والمعلولیۃ وہی الجہۃ الثانیۃ ای حیثیۃ لحاظ خلط الطرفین احدہما بالآخر من الموجودات الذہنیۃ لا من

الحقائق الخارجیۃ ولما کان الحکم بوجود الہیئۃ الترکیبیۃ التصوریۃ فی الخارج بناء علی الاتصاف الانضمامی

وکون النفس فی ظرف الخارج کان حقا للسائل ان یسئل بالتفرقۃ بینہما وبین الہیئۃ الترکیبیۃ فی التصدیق

فان الاتصاف بہ اتصاف انضمامی والنفس من الموجودات الخارجیۃ فلاجل دفع ذلک تمہد مقدمۃ

وہی التی لم یفصلہا المحشی فہی من القسم الآخر فنقول ان للاشیاء الموجودۃ فی الذہن وجودین

احدہما بما ہو موجود فی الذہن قائم بہ قیاما انضمامیا ولا ریب فی انہ قسم من الموجود الخارجی لما تقرر من

ان الاتصاف الانضمامی یستدعی وجود الحاشیتین فی ظرفہ وہذا ما یسمونہ بانہ یجد وجد الوجود الخارجی وثانیہما

ان یوجد من الوجود الذہنی والثانی بما ہی ہی مع قطع النظر عن القیام بالذہن وہذا ہو الذی سمیناہ

بالوجود الذہنی المقابل للخارجی بالمعنی الاعم علی ما فصلہ المحشی فی بحث الوجود الذہنی فلما کان اعتبار

الخلط بین الطرفین فی التصدیق فی الملاحظۃ مع قطع النظر عن قیامہ بالذہن قلنا انہ من الموجود الذہنی

وکان فی التصور اعتبارہ عین قیامہ بالذہن قلنا انہ من الموجود الخارجی فلما اختلف ظرفاہما بما علمتہ

وعدم امتنع اکتساب احدہما بالآخر ہذا غایۃ ما یقع فی توجیہ کلام المحشی ولا یخفی علیک انہ لا یغنی فی شئ

فان اتحاد الظرف بین العلۃ والمعلول انما فی حیز المنع وایجابہ تقع للصور الذہنیۃ کاف لما نحن بصددہ وتمسک

بالملزوم فی اللازمات علی ما قیل لیس بشئ فانہ ان ارید الملزوم بالملازمۃ التامۃ التی ہو کالعلۃ

الثالثة فالكاسب ليس كك ان اريد الموجب مط فهلو ول الكلام على ان حال لوازم الماهية حين انها فى الذهن ليست الا اعتبارية على ما تقرر فى محله والماهية فى الخارج يشهد بخلافه ولبعد التسليم فمبناء على ما مر آنفا ان هذا النحو من التغاير الذى ثبت فى الوجود الذهنى والخارجى ليس التغاير الا اعتبار لما انه ليس هناك وجودان حقيقة بل شيئى موجود بوجود واحد حقيقة له اعتباران باعتبار القيام يسمى خارجيا وبقطع النظر عنه ذهنيا فلا نم ان هذا النحو من التغاير فى الظرف مناف للافادة فان هذا التغاير تغاير مصنوع باعتبار المعتبر لا ان هناك ظرفين ووجودين حقيقة كما فى الذهنى والخارجى بالمعنى الاخص كيف وعندهم بعض التصورات يوجب بعض التصديقات كما قالوا فى اللزوم البين بالمعنى الاعم ان تصور الاطراف يكفى فى الجزم باللزوم وهذا ما يشهد بخلاف ما زعم المحشى بالجملة فيما قال المحشى انواع من الخلل لا فائدة فى ذكرها الا التطويل ثم ما زعم المحشى بان الوجود الذهنى هو اعتبار وجود مع قطع النظر عن القيام مخالف لما قصد الحكماء بالوجود الذهنى فى بحث اثباته ومخالف لما قصد المتكلمون فى نفيه على ما يشهد عليه الرجوع الى بحث الوجود الذهنى وقد نبهنا عليه فى موضع آخر انتهى **قوله** قدس سره الاولى آه وهى التى اوردها المحشى بقوله ان المعلول حقيقة الخ **قوله** قدس سره الثانى وهى التى صرح المحشى وهو المعنى الاجمالى الاتحادى وهى مرتبة المحكى عنه **قوله** قدس سره الثا[illegible] بقوله وما هو معه آه **قوله** قدس سره آه كما نبه المحشى عليه بقوله [illegible] ان المعدوم آه **قوله** قدس سره والثالثة آه وهذه هى التى اومى اليها المحشى بقوله فالمعلولية فى التصديق آه فمراد المحشى من قوله بل الصورة العلمية التركيبية الصورة العلمية التى يتعلق بها التصديق لان الكلام فيه **قوله** قدس سره هذا غاية ما يقال فى توجيه كلام المحشى فالمحشى ذكر حال معلولية التصديق بقوله فالمعلولية فى التصديق آه وحال معلولية التصور بقوله والمعلولية فى التصور آه ولم يذكر حال عليتهما لظهور ان عليتهما لا تكون الا بالحيثية التى تعتبر فى المعلول فيكون ظرفهما واحدا كما اوضحه المحقق قدس سره **قوله** قدس سره فان اتحاد الظرف بين العلة والمعلول فى حيز المنع منع على المقدمة الثانية وما قال المحشى فى بيانها من ان ما هو معه معه آه فيرد عليه ما قيل من ان اريد

بالمعدوم مسلوب الوجود المقيد بكونه فی ظرف فلانم ان مالا یکون موجود الوجود مقيد كا لحاصل منه الوجود المقيد كيف وانه يجوز ان يكون ما سلب عنه الوجود المقيد موجودا فی نفس الامر ومقيدا بوجود مقيد آخر ولا استحالة فيه وان اريد به مسلوب الوجود المطلق فی ظرف بان یکون الظرف قيدا للسلب والحكم فلانم ان مالا یکون موجودا فی ظرف معدوم فيه بهذا المعنى وقد يستدل على الاتحاد بان العلية والمعلولية نسبتان فلو لم يتحد الظرف لمنتسبيهما بل وجد احدهما فی ظرف الآخر فی ظرف لم يبق التكافؤ بين المنتسبين مع انه لابد بينهما من التكافی ولا يخفى ما فيه فان للقائل ان يقول لا يجب للتكافی تحقق المتكافيين فی ظرف واحد الا ترى انه قد ينسب الامر العينی الى الذهنی وبالعكس نعم لابد للتكافی من تحقق المتكافيين فی نفس الامر وهو متحقق على تقدير تحقق احدهما فی ظرف والآخر فی ظرف آخر ايضا **قوله** قدس سره وايجابه نعم للصور الذهنية كاف لما نحن بصدده ای بصدد منع وجوب اتحاد ظرف العلة والمعلول فان الخارج ظرف العلة والذهن ظرف المعلول الا ان يقال ان العلة تكون على نحوين احدهما ما يكون عليته مطلقا من دون لحاظ خصوصية وجوده فی ظرف دون ظرف وثانيهما ما يكون عليته بحسب الخصوصية والمراد من العلة التی يجب اتحاد ظرفها مع ظرف المعلول هو على النحو الاخير دون الاول وعلية الواجب جل شانه لمعلولاتها من النحو الاول دون الثانی فلا ضير فی اختلاف ظرفيهما وما اجيب عن المنع من ان الصور الذهنية من الاعيان الخارجية بالنسبة اليه تعالى لان نسبة الاذهان كلها وما فيها اليه تعالى كنسبة الازمنة والامكنة والمواد وما فيها اليه تعالى او بان الصور الذهنية بحسب حصولها فی الذهن ای الهيئة التركيبية فائضة من الواجب تعالى فعلى كلا التقديرين يكون الخارج ظرفا للصور الذهنية الا ان الخارج على التقدير الاول بالمعنى المشهور وعلى الثانی بالمعنى الذی اخترعه المحشی فلا يخفى ما فيه اما فی المنع الاول فبان العين الخارجی عبارة عما يكون موجودا فی ظرف يكون خارجا عن المشاعر لا ما يكون موجودا فيها ولا شك ان الصور الذهنية ليست فی ظرف كذلك واما فی الثانی فبانا نجری الكلام فی الصور الذهنية من حيث هی هی التی هی مرتبة الحصول الذهنی فعلى كلا التقديرين لا يكون الخارج ظرفا للصور الذهنية كما هو للواجب عز مجده فاختلف ظرف العلة

ه١ السلسلة امر دا لم [illegible]

ه١ الحسبان [illegible]

والمعلم فالمنع بحاله فتامل **قوله** قدس سره والتمسك بالملزوم آه تقرير التمسك لاتحاد ظرف العلة والمعلوم
ان العلة ملزوم للمعلول فلو لم يكن ظرفهما واحدا يكون الملزوم في ظرف واللازم في ظرف آخر وهو
يستلزم انفكاك اللازم عن الملزوم وبعبارة اخرى هو ان العلة من لوازم المعلول فهي اما لازمة
لنفس الماهية او لوجوده ولما كان بطلان الاول بينا تعين الثاني فاما ان تكون لازمة للوجود الخارجي
للمعلول او للوجود الذهني له فيجب وجودها في الخارج على الاول وفي الذهن على الثاني والا لم يتحقق اللزوم
على كل من التقديرين اتحد ظرف العلة والمعلول وبالجملة انه لما لم يكن وجود العلة من حيث هي علة بدون
وجود المعلول وكذا العكس يجوز ان يقرر التمسك بكون العلة ملزوما للمعلول ويجوز ان يقرر بالعكس لكن
تقرير الثاني لا يلائمه جواب المحقق الذي اورده بقوله فان اريد آه اذ حاصله انه ان اريد بالملزوم
ما يكون ملزوميته تامة كالعلة التامة فالكاسب ليس كذلك فانه علة معدة للمكتسب وان اريد منه الموجب
مطلقا سواء كان تاما او لا فهو عين النزاع اذ لمانع ان يمنع اتحاد ظرف العلة بهذا المعنى لظرف المعلول فانه
دليل صريحا على انه اعتبر الملزومية من جانب العلة **قوله** قدس سره وبالجملة فيما قال المحشي انواع من
الخلل منها ان بناء هذا الدليل على الجعل المؤلف مع انه باطل عند المحشي حيث قال في منهيته والحق ان الماهية
الممكنة مجعولة بالجعل البسيط وذلك لان الجعل اما ان يتعلق بنفس الماهية بالذات او يتعلق بها بالعرض
او لا يتعلق بها اصلا لا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول يثبت المدعى وعلى الثاني يلزم تاخر الماهية
من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تاخر المعروض عن العارض والضرورة العقلية
تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن من حيث هو والوجدان السليم يحكم ببطلانه فتدبر لعله
يحتاج الى لطف القريحة انتهى والمبني على الباطل باطل ومنها ما اورد على قول المحشي ان المعلول حقيقة
ليس آه من ان القائلين بالجعل المؤلف لم يذهبوا الى ان العلة هي الهيئة التركيبية بل مفادها
وهو ظ ثم انها ليست مفاد كل هيئة ولو كانت من الهليات المركبة بل مفاد الهلي البسيط وكذا ذهبوا
الى ان المعلول مفاد الهيئة التركيبية الحاصلة من الماهية ووجودها لا نفس الهيئة الحاصلة من اي موضوع
ومحمول وجودا كان او غيره انتهى الا ان يقال في الجواب عن قوله القائلين آه ان ليس مراد المحشي

ن قوله فكذا العلة آه ما هو المفهوم منه بحسب الظاهر من الهيئة التركيبية بل مفادها ومن ههنا تم انما آه ن
المحشي بالجعل مع كون مفاد الهيئة التركيبية في جانب العلة كونها جاعلة يرد عليه ما قلته بل ما نبه
الشيخ في منطق الشفاء وهو يفيد اعتبار مطلق الوجود في جانب العلة سواء كان وجودها في نفسها
او في حالها ومن قوله وكك ذهبوا آه ان ليس غرض المحشي من قوله على ما تقرر عند المشائين
القائلين بالجعل المولف ان الجعل المولف وغلا في اعتبار مطلق الوجود في جانب المع سواء كان وجوده
في نفسه وفي صفته بل غرضه ان المشائين القائلين بالجعل المولف ذهبوا الى ان المع يكون حقيقته
اما وجوده في نفسه او في حالة فتامل نعم يرد على قول المحشي وكذا العلة آه ان لوازم الماهية عند الشيخ
عوارض معلولة لنفس الماهية من حيث هي بلا مداخلة الوجود فلا يكون الوجود معتبرا في جانب
العلة وان قيل لدفعه مراد الشيخ من مداخلة الوجود التي نفاها في لوازم الماهية مداخلة خصوصية
احد الوجودين من الخارجي والذهني لا مطلق الوجود يتوجه على هذا لا يتم الدليل لامتناع اكتساب التصديق
من التصور وبالعكس كما لا يخفى على من له ادنى تامل م منها ان المقدمة الثانية منقوضة بعدم المانع
فانه علة لوجود المع مع انه لا تحقق له في ظرف لكونه عدميا وكذا بالعلل الغائية فانها موجودة في
الذهن مع معلولاتها قد تكون موجودة في الخارج وكذا بالمعدات فانها تنعدم عند وجود المع ففي كل من
الصور الثلث يوجد المع في ظرف دون علته فاين الاتحاد في ظرفيهما ويمكن الجواب عن النقض الاول
اولا بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي وهو المحتاج اليه حقيقة كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء لا يمكن النفوذ فيه فالعلة حقيقة هو الامر الوجودي لا العدمي لان هذا
مخالف لتصريحاتهم فانهم صرحوا ان عدم المانع بنفسه علة لوجود المع بل كما قيل ان المراد باتحاد
الظرف للعلة والمع اتحاد الظرف في الواقع وعدم المانع امر واقعي فعدم المانع ان كان في الخارج
فواقعيته بحسب الخارج وان كان في الذهن فواقعيته بحسب الذهن وهذا معنى قوله وما هو مع
بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يعني ان ما وجوده او عدمه بحسب ظرف مع فعلته واقعي
بحسب ذلك الظرف وجودا كان او عدما سواء كان هذا العدم علة للوجود كما في عدم المانع او للعدم

كما في سائر الاعدام وعن النقض الثاني بوجهين اما اولا فبانا لا نم ان العلل الغائية علل فواعل حقيقة
للتم انما هي من قبيل الشرائط والروابط واما ثانيا فبان العلل الغائية علة لفاعلية الفاعل ومن المع
ولا يخفى ما فيه اما في الاول فبان الكواسب ايض ليست عللا فواعل للمكتسبات فلو اختلف ظرفاهما
لم يلزم فيه شناعة اصلا واما في الثاني فبان علية الفاعل ايض من الامور الخارجية فيعود المحذور فتقوى
ح من عدم لزوم اتحاد الظرف للعلة والمع فانه وجد المع في هذه الصورة في الخارج والعلة في الذهن
وعن النقض الثالث بان مراد المحشي من المعدوم في قوله ضرورة ان ما هو معدوم ما لم يوجد اصلا
لا قبل وجود المع ولا بعده ومن البين ان المعدات موجودة قبل وجود المع فلا نقض بها
ومنها انه لو وجب اتحاد ظرف العلة والمع يلزم التس في المبادي وهو بط كما بين في موضعه تقريره
ان الموجودات الذهنية لاحتياجها الى المحل اي الذهن ممكنة البتة ولا بد لكل ممكن موجود من علة وهي ايضا
من الموجودات الذهنية بناء على الفرض من اتحاد ظرف العلة والمع فعلته اما ان يكون هو الموجود الذهني الاول
الذي حصل منه سواء كانت علة بلا واسطة او بواسطة فيلزم الدور او ذهب الى لا نهاية فيلزم التس منها ان
للهيئة التركيبية الحاكية التصديقية ايض اعتبارين من حيث هو هو الذي هي تبة المعلوم الوجود الذهني ومن حيث انه
قائم بالذهن الذي هي تبة العلم والوجود الخارجي كما ان للتصور اعتبارين فلم لا يجوز ان يكون التصديق بحسب الاعتبار
الثاني كاسبا للتصور وعلة له بحسب الاعتبار الثاني وكذا العكس على ان مرادهم من مفاد الهيئة التركيبية للمع
ما يكون محكيا عنها لا ما فعلية ما لزم من المقدمات ح امتناع اكتساب ما هو المحكي عنه للتصور او التصديق
من الآخر كك لا امتناع اكتساب نفس احدهما من الآخر وهذا هو المط لانا نقول الا ان يقال ان
بين الحكاية والمحكي عنه اتحادا بالذات فامتناع اكتساب كل واحد من التصور والتصديق ح في
مرتبة المحكي عنه يستلزم امتناع اكتسابه في درجة الحكاية الذي هو المط بناء على الاتحاد مع ان المفهوم
من كلام المحشي ره من ان البداهة والنظرية صفتان للعلم مناقض لما يجيء منه من انهما صفتان
للمعلوم فتامل **قوله** والامر ههنا اي في معلولية التصور كك اي علة موجودة في ذلك
الظرف الذي حصل فيه التصور لان ما يكون كاسب التصور يكون معرفا بالكسر ولا ريب في

ان حصول صورته للذهن علة لحصول صورة المعرف بالفتح في الذهن وهذا الحصول مرتبة الوجود
الخارجي بالمعنى الاعم فيكون الوجود الخارجي ح نظريا فالكل من المعرف والمعرف **قوله** وهذا البيان
كما يدل آه بخلاف البيان الاول المنقول من شرح الشفاء فانه يدل على امتناع اكتساب
التصديق من التصور دون العكس **قال** الشارح ثم على حدوث النفس آه اعلم انه لو كانت
النفس قديمة تكون باقية مدة غير متناهية فيجوز ان يحصل لها علوم غير متناهية من الازل
الى هذا الآن ويحصل المط في هذا الآن من المبادي القريبة فلا يلزم الاستحالة التي قد بينوها
على تقدير كون كل من النظري مكتسبا من نظري آخر من لزوم انحصار امور غير متناهية في
زمان متناه الا اذا كانت النفس حادثة فان زمان وجودها ح يكون متناهيا ولا يخفى على الذكي
المتوقد انه لو جعل منشأ استحالة التس جريان برهان التطبيق وغيره من البراهين المذكورة في الحكمة
لم يكن اتمام الدليل موقوفا على حدوث النفس فتامل **قال** الشارح على ما هو المشهور الظ انه يمكن
تعلقه بكلا التوقفين فيكون حاصله ان توقف الدليل على امتناع اكتساب التصديق من التصور
وعلى حدوث النفس انما هو على المشهور والا فعلى التحقيق ففي كلا التوقفين كلام كما قال في نهيته
ذيل قوله على ما هو المشهور اشار بذلك الى ان فيه كلاما انتهى لكن جعله المحشي متعلقا بالتوقف الثاني
لقربه منه اما الكلام في التوقف الاول فبانه على تقدير كون كل التصديقات نظريا وجواز اكتساب
التصديق من التصور ايض يلزم الدور او التس بناء على ان اكتساب التصديق الذي هو فرد من مط
الاكتساب الذي يتوقف على التصديق بمناسبة المبادي للمطلوب ايضا يتوقف على التصديق
الكذائي لان ما يكون مقتضى للمط يجب تحققه في فرده ايض والتصديق الكذائي على ذلك
الفرض ايض نظري فيجري الكلام فيه فاما ان يدور او يتسلسل واما في الثاني فما اورده المحشي بقوله
وكان هذا الكلام ما اورده الش في بعض الحواشي اي حاشيته على شرح الشمسية انه على تقدير نظرية
الكل اي على فرض نظرية جميع انحاء التصور لا يمكن اكتساب الخ فمراد الشارح من جميع انحاء التصور التصور
بالكنه او الوجه فان غيرهما لا يوجد الا في البديهيات دون النظريات فيكون المراد من الحصول مكتسبة

ووجه انما وقع في هذا القول التصور بالكنه والوجه دون ما هو المتبادر منهما من التصور بكنه
ووجه الشيء **قوله** ضرورة ان ما هو وجه شيء فهو كنه شيء آخر واقله ان يكون كنها لنفسه وافراده
الا ترى ان الضحك الذي هو وجه الانسان وان فرضنا انه ليس كنها لشيء من الاشياء
لكنه كنه لنفسه ولافراده كضحك زيد وضحك عمرو الى غير ذلك **قوله** فلان حصول كل شيء آه حاصله
انه لا يمكن حصول شيء بالكنه الا بان يحصل ذلك الشيء اولا بالوجه لان الشيء ما لم يعلم اصلا فكان
مجهولا مطلقا وطلبه ممتنع فلا يمكن اكتسابه وطلبه من الكنه **قوله** وذلك الحد آه المراد منه جزء
معين كاليوم والغد لا مجموع زمان الاستقبال فلا يرد انه كيف يصح الحكم من الشارح بتناهي زمان
من ذلك الحد فان مجموع زمان الاستقبال غير متناه على انه لو اريد منه مجموع الزمان المستقبل
يلزم ان لا يكون النفس فارغة عن تحصيل مطلوب واحد بل تشتغل به دائما وهذا كما ترى **قوله** فلا يمكن
اكتساب كنهه من ذلك الحد لان اكتساب الكنه انما يكون من مباديه وهي على تقدير كونها نظرية
تكون غير متناهية قطعا فكيف يمكن تحصيلها في ذلك الحد الذي هو زمان متناه والا يلزم استحضار
امور غير متناهية فيه فاذا لم يحصل المبادي في هذا الحد فكيف يحصل ويكتسب منها ما هي مباد له اي
ذو الكنه وهذا ظاهر **قوله** كنه شيء ليس المراد من الشيء ما يصدق هو عليه اعم من ان يكون مفهومه او
يعرضه كزيد وعمرو الى غير ذلك بوجهين احدهما انه على هذا لا يصح قوله مثلا لانه لا يستعمل الا في
موضع يكون لما وقع تحته نظير وههنا ليس كذلك اذ ليس وراء شيء امر آخر ليكون نظيرا له والقول
بان مثلا مركب من لفظ المثل وحرف الف قول لا يساعده رسم الخط وثانيهما انه يلزم على هذا ان يكون
قوله الآتي وهذا يجري في كل كنه يفرض حصوله آه لغوا لان مفاد هذا بعينه مفاد هذا القول بل المراد منه ما هو
او ما يصدق هو عليه صدقا عرضيا كزيد وعمرو وغير ذلك على سبيل منع الجمع **قوله** وهذا يجري
في كل كنه يفرض سواء كان كنها للمطلوب او للوجه **قوله** واذا لم يحصل شيء من الاشياء بكنهه لم يحصل
شيء من الاشياء بوجه لان كل وجه كنه شيء فاندفع ما اورده السيد ابو الفتح على كلام الشارح من
ان الملازمة الثانية التي ادعى ظهورها ممنوعة لان مقتضى الملازمة الاولى انه لا يمكن اكتساب

نه شيء من الاشياء من حيث هو كنه وهو انما يستلزم عدم حصول وجه شيء من الاشياء من حيث هو كنه
شيء آخر لا من حيث هو وجه لذلك الشيء لجواز ان لا يتوقف تصور الشيء بالوجه على تصور الوجه بالكنه بل
يجوز ان يتصور ذلك الوجه بالوجه ايضا ووجهه بالوجه ايضا وهكذا حتى يلزم تصور وجوه غير متناهية في ازمنة
غير متناهية ولا محذور فيه فيجوز ان لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء بكنهه ويمكن اكتساب بعض الاشياء
بوجهه انتهى لان الوجه وان يمكن تصوره بالوجه وهو بوجه آخر وهكذا لكن لا شبهة في ان في ذلك الوجه كنه شيء
وان كان لنفسه لافراده التيه فيجري فيه البيان الذي في الكنه نعم يرد على الشارح انه لا حاجة في الاستدلال
على ابطال حصول شيء من الاشياء بالوجه الى القول بان كل وجه كنه شيء اذ يمكن بدونه ان يقال ان
حصول الشيء بالوجه مسبوق بحصوله بوجه آخر اذ الشيء ما لم يعلم بوجه لم يمكن اكتسابه وحصوله بهذا
الوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه وانما يتصور
الشروع في كسب ذلك الوجه من ذلك الحد من الزمان وهو زمان متناه فلا يمكن فيه حصول مباديه التي
هي غير متناهية على الفرض والا يلزم استحضار امور غير متناهية في زمان متناه واذا لم يحصل مبادي الوجه فكيف
يمكن اكتسابه منها **قوله** وحاصله انه على تقدير نظرية الكل لا تحصيل تصور ولا تصديق سواء كانت النفس
قديمة او حادثة لانه آه دفع لما اورده المحشي ابو الفتح على دليل الشارح من ان الدليل الذي اورده على تقدير
تمامه انما يدل على بطلان نظرية التصورات باسرها ولا يجري في التصديقات ضرورة ان اكتساب
التصديق المط مسبوق بتصوره لا بتصديق آخر مقابل للتصديق المط كما في التصور فبقي الاستدلال
على بطلان نظرية كل التصديقات موقوفا على حدوث النفس انتهى بانه اذا ثبت عدم حصول التصور
بالكنه والوجه على تقدير نظرية الكل بالدليل المذكور يثبت عدم حصول التصديق ايضا لان حصوله موقوف
على حصول التصور وعدم حصول الموقوف عليه يستلزم عدم حصول الموقوف وفيه ما افاده بعض
الاعاظم من ان هنا نوعين احدهما في التصور والاخرى في التصديق لا توقف لاحدهما على الاخرى فلا يتم
البيان في التصديق فانه لو فرض جميع التصديقات باسرها نظريا لا يلزم نظرية التصورات فيجوز
ان يكون بعض التصورات بديهيا ويجوز تحصيل التصديقات بطريق النظر على تقدير قدم النفس وتحصيل

التصور فاما بالبداهة او لا بطريق النظر بفرض بعض التصورات بديهيا انتهى واجاب المورد عن الايراد المذكور
بقوله اللهم الا ان يقال ان اكتساب كل تصديق مسبوق بالتصديق بفائدة ما لذلك الاكتساب ويجري الكلام
فيه كما سبق في التصور انتهى **قوله** وانت تعلم ما فيه اي في استدلال الشارح لعدم حصول العلم بالوجه بناء على ان
كل وجه كنه شيء فيجري فيه ما يجري في امتناع التصور بالكنه على تقدير نظرية الكل من الاختلال لان الوجه
في تصور الشيء آه حاصله ان تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه كتصور الكتابة عند قصد تحصيل تصور الانسان
به وكذا تصور الكنه في تصور الشيء بالكنه كتصور الحيوان الناطق عند قصد تحصيل تصور الانسان به انما هو لتعليم
ذو الوجه وذو الكنه اي الانسان مثلا بان يصير مرآة له فيكون مقصودا بالعرض على عكس في ذي الوجه وذي الكنه
متصورا بالذات على عكسهما اما الاول فلان القصد الى الوجه والكنه انما هو لكونهما مرآتين لذي الوجه والكنه فلا بد ان يكون
ذو الوجه وذو الكنه مقصودين بالذات لا الوجه والكنه والا لم يبق كونهما آلتين ومرآتين لهما واما الثاني فلانه من المعلوم انه يتصور الوجه
والكنه اولا والا كيف يحصل منهما ذو الوجه وذو الكنه فيكون تصور ذي الوجه والكنه بعد تصورهما فيكون تصورهما تصورا
بالعرض اذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن تصور الوجه كالكتابة في تصور الشيء بالوجه كتصور الانسان بها بالوجه
او الكنه والا يكون ذلك الوجه اي الكتابة مثلا ذا الوجه وذا الكنه لانه يكون ح متصورا بهذا الوجه او الكنه
فيكون متصورا بالعرض ومقصودا بالذات مع انه كان متصورا بالذات ومقصودا بالعرض فيكون المقصود
بالعرض مقصودا بالذات في قصد واحد والمتصور بالذات متصورا بالعرض في تصور واحد وهذا كما ترى
حتى يجري فيه ما يجري في امتناع التصور بالكنه بناء على ان كل وجه كنه لشيء بان يقال ان تصور الوجه بالكنه
لا يمكن الا بان يكون مسبوقا بالوجه والا يلزم طلب المجهول المطلق وتحصيلا من الكنه ثم هذا الوجه ايضا نظري
على تقدير نظرية الكل فينتقل الكلام اليه وهكذا لا الى النهاية فيصرف الزمان الغير المتناهي من الازل
في كسب الوجوه الى حد معين مفروض فيه لا يمكن اكتساب كنه الوجه لانه زمان متناه ويلزم منه ان لا يحصل جمعها
بل بكنه الشيء بان يكون آلة لملاحظة ذلك الشيء اي ذي الوجه فيحصل حقيقة الوجه في الذهن بحيث
يصير بها ذو الوجه متصورا من دون ان تكون مسبوقة بالوجه فيجوز على تقدير نظرية الكل وقدم النفس ان
يحصل حقيقة تلك الوجه بصرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه في حصول مباديه التي

هي عرضيات لذلك الشيء فلا يمتنع تصور الشيء بالوجه وبالجملة لا يجري الدليل الاني في امتناع تصور الشيء
بالكنه دون الوجه فلم يتم التقريب ولا يخفى عليك ما في هذا الاستدلال من الخلل بوجوه اما اولا فبان احتماله
مبني على عدم حصول المعرف بالفتح اي ذي الوجه وذي الكنه في الذهن بالذات مع انه فاسد لان
التحقيق انه يحصل في الذهن ايضا بالذات والمبني على الفاسد فاسد واما ثانيا فبمنع لزوم كون الوجه
متصورا بالذات ومقصودا بالعرض وعدمها في تصور واحد وقصد واحد على تقدير تصور الوجه في تصور
الشيء بالوجه بالكنه او الوجه لان ثمه تصورا متعددا تصور من جهة انه مرآة لذي الوجه وتصور من جهة
ان نفسه متصور بالوجه او الكنه واذا تعدد التصور تعدد القصد قطعا فلا يلزم ح الا كون الوجه بالجهة
الاولى متصورا بالذات ومقصودا بالعرض وبالجهة الثانية عكس ذلك ولا شناعة فيه وقد اجاب عنه
ابي نسبا وعلما قدوة العلماء قدس سره بان الكلام ثمه وقع في العلم بالوجه مادام كونه وجها للشيء ولا خفاء
في ان الوجه مادام كونه وجها للشيء لا يمكن ان يعلم بالوجه او الكنه لاستلزامه ان يكون متصورا بالذات
وبالعرض ومقصودا بالذات وبالعرض في تصور واحد وقصد واحد واما ثالثا فبان ماذكره المحشي
في الاستدلال كما يدل على جواز التصور بالوجه يدل على جواز التصور بالكنه ايضا بان يقال ان تصور
الكنه في تصور الشيء بالكنه لما لم يمكن ان يكون بالكنه والا يلزم ان يكون المتصور بالذات متصورا بالعرض
والمقصود بالعرض مقصودا بالذات في تصور واحد وقصد واحد لابد ان يكون بكنه الشيء فتحصيل حقيقة
الكنه في الذهن بحيث يصير مرآة لذي الكنه من دون ان يسبق تصورها بالوجه فيجوز على تقدير نظرية الكل
وقدم النفس ان تحصيل حقيقة الكنه بصرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين في حصول
مباديه التي هي ذاتيات لذي الكنه فيجعل مرآة لذي الكنه واما رابعا فبما قال جدي واستاذ استاذ
كمال المحققين قدس سره لا يخفى عليك ان العلم بكنه الشيء على تقدير نظرية الكل غير متصور كيف وهو
من اقسام العلم البديهي فلو كان علم الوجه في تصور الشيء بالوجه علما بكنه الوجه صار بديهيا فيلزم خلاف
المط وهو بداهة البعض انتهى وقد يقرر بتقرير آخر بان المحشي ان اراد بقوله تصور لكنه الوجه في قوله
بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور لكنه الوجه تمثل كنه الوجه في الذهن بان يكون آلة الالتفات

تمثل ہذا الکنہ من دون سبق طلب وکسب فہو مختص بالبدیہیات فانتفاء ہذا الاحتمال خرق الفرض
وان اراد تمثل ہذا الکنہ بعد طلب وکسب کما یدل علیہ قولہ فعلی تقدیر نظریۃ الکل تحصیل تلک التصورات یصرف
الزمان فیلزم سبق المعرفۃ بالوجہ والا یلزم طلب المجہول المطلق ویکون ہذا التصور مقصودا ولم یتوجہ
للملاحظۃ فی ہذہ الملاحظۃ ویلزم ما یلزم فی التصور بالکنہ واما خامسا فایضا بما قال ہذا المحقق قدس
سرہ من ان ما قال المحشی فی بیان کون علم الوجہ بکنہ الشئ علی تقدیر تمامیتہ یغنی عن الحاجۃ الی الشق الاول
فانہ تسلیم عین ما ادعی الشارح وعلی تقدیر عدم تمامیتہ فتقریر الشارح سالم عن المنع انتہی واما سادسا فبمنع
ما قد ذکر فی تقریر الاختلال من انہ یجوز علی تقدیر نظریۃ الکل وقدم النفس الخ اذ تصور الوجہ بکنہہ لا یحتاج
الی صرف الزمان من الازل الی حد معین فی طلب مبادیہ والا لکان التصور بالوجہ تصورا بالکنہ وقد اجیب
عنہ بعد حمل قول المحشی یحصل علی انہ من الحصول بالحاء المہملۃ والضاد المعجمۃ بمعنی الفساد بان تصور
الوجہ فی تصور الشئ بالکنہ تصور بکنہ الشئ فعلی تقدیر نظریۃ الکل ایضا یحصل ای یفسد قولہم ذلک التصور
ای تصور الوجہ والکنہ بصرف الزمان من الازل الی الآن لما عرفت من ان تصور الوجہ والکنہ
تصور بکنہہ فلا یحتاج الی صرف الزمان الا متناہیا واما سابعا فبان کون الکنہ فی العلم بالکنہ
معلوما بکنہہ یستدعی ان یکون الجنس والفصل معلومین لنا بلا نظر وفکر اذا اردنا تحصیل النوع
بحدہ التام والا یلزم ان یکون ما ہو المتصور بالذات والمقصود بالعرض متصورا بالعرض ومقصودا
بالذات فی تصور واحد وقصد واحد مع انہ کثیرا ما یحتاج فی تحصیل الحد التام الی آخر **قولہ** وقیل
الخ دفع لما منع السید ابو الفتح علی قول الشارح وانما یتصور الشروع فی کسب کنہہ من ذلک الحد من
الزمان من ذلک الحد زمان متناہ فلا یمکن اکتساب کنہہ فیہ من انہ یجوز ان یکون مبادی الوجہ والکنہ
مشترکۃ فاذا حصل مبادی الوجہ فی الزمان الغیر المتناہی من الازل الی حد معین منہ حصل مبادی
الکنہ ایضا تماما عینہا فلا یلزم حصول مباد غیر متناہیۃ لتحصیل الکنہ فی الزمان المحدود المتناہی
حتی یصح ما قالہ الشارح بان القائل باشتراک مبادی الکنہ والوجہ قد غفل عن معنی التصور بالکنہ والوجہ
والا فکیف یتفوہ بہ فان المراٰۃ ای المبادی تکون متحدۃ بالذات مع المرئی ای فی الکنہ فی التصور بالکنہ

ومتغايرة بالاعتبار اذ المرآة مرتبة التفصيل والمرئي مرتبة الاجمال مع متغايرة معه بالذات ومتحدة بالعرض
في التصور بالوجه لا يمكن اشتراك مبادي اكتساب الوجه والكنه فان الاشتراك ح يتصور على نحوين
احدهما ان يكون ذاتيات الشيء ذاتيات للوجه وثانيهما ان يكون ذاتيات الشيء وجها للوجه وعلى
كلا النحوين يلزم كون المبادي متحدة بالذات لما هي مبدأ له ومتغايرة له كك اما على النحو الاول
فظ لان الذاتيات على هذا التقدير تكون ذاتيات لكل واحد واحد من الوجه وذي الوجه فتكون
متحدة به بالذات اذ ذاتيات كل شيء تكون متحدة به كك ولما كان الوجه مغاير لما هو وجه له يكون
تلك الذاتيات ايض مغايرة له بناء على ان تغاير احد المتحدين بالشيء عين تغاير الآخر به اما على النحو
الثاني فلان مبادي الكنه متحدة بالذات مع ما هي مبدء له ولما كانت هي مبادي الوجه وعرضيات
له بالذات كانت مغايرة لما هو وجه له بالذات لانها مغايرة للوجه الذي هو مغاير لذي الوجه
بالذات ومغاير المغاير مغاير بالذات فيكون تلك المبادي مغايرة له قطعا واذا لم يصح ان يكون
مبدأ واحد مشتركا في التصور بالكنه والوجه فكيف يكون المبادي الغير المتناهية التي تلزم على تقدير
كون الكل نظريا مشتركة بينهما ولا يخفى ما فيه فان الدليل الذي اوردتموه على تقدير كون ذاتيات الشيء
وجها للوجه دليل على طريق قياس المساواة ويجب فيه ان يكون المقدمة الاجنبية الماخوذة فيه لانتاج
القياس صادقة على نهج الكلية مع انها ليست كك لان قولكم مغاير المغاير مغاير بالذات الذي هو
مقدمة اجنبية ليس بصادق فانه على تقدير ان يكون الشيء عرضيا وجها للامر الذي هو عرضي ووجه
للآخر الذي يكون تمام حقيقته ذلك الشيء يكون ذلك الشيء مغاير الامر الذي هو مغاير للآخر
مع انه ليس بمغاير للآخر بالذات بل متحد معه بالذات لانه تمام حقيقته الا ترى ان الحيوان الناطق
وجه الكاتب الذي هو وجه الانسان مع انه ليس بمغاير للانسان لانه عين حقيقته فيجوز ح ان يكون
مبادي الوجه التي هي عرضيات له تمام حقيقة ذي الوجه او بعضه فيكون المبادي مشتركة لا محالة
وان توهم انه لما فرض ان ذلك الشيء حقيقة الآخر ومتحد معه يكون معروضا للامر الذي هو عارض
للآخر البتة كما ان الآخر معروض له بناء على ان ما يكون مقتضي لاحد المتحدين يكون مقتضي للآخر ايض

مع انہ قد فرض کونہ عارضا للآخر فیلزم منہ عروض المعروض لعارضہ وہو کما تری یدفع بان للعروض عندہم معنیین القیام وکون الشئ خارجا عن الشئ ومحمولا علیہ فان کان مرادکم من العروض فی قولکم فیلزم منہ عروض المعروض آہ المعنی الاول فلانم لزومہ آہ وان کان المعنی الثانی فلانم استحالتہ فان کل واحد من المعروض والعارض خارج عن صاحبہ محمول علیہ وبالجملۃ ان عروض المعروض بالمعنی المستحیل وہو قیام المعروض لعارضہ لایلزم آہ ومایلزم آہ وہو کون المعروض خارجا عن العارض ومحمولا علیہ لیس بمستحیل وہذا کلہ تفصیل ما اجملہ جدی واستاذ استاذی کمال المحققین قدس سرہ حیث قال وما قد فی بیان استحالۃ اتحاد مبادی الوجہ والکنہ لعلہ محل خدشۃ فانہ یمکن اشتراکہما نظرا الی ان مبادی الوجہ تکون عرضیا للوجہ وہی بعض فی اثبات ذی الوجہ او جمیع ذاتیاتہ فالوجہ عرض لذی الوجہ وذاتیات ذی الوجہ عرض للوجہ ومغایر المغایر لایلزم ان یکون مغایرا وقیاس المساوات آہ فاسد وعروض المعروض لعارضہ غیر مستحیل لان عروض الشئ للشئ علی نحوین الاول بمعنی القیام وہو ممتنع من الطرفین وعروض الشئ للشئ بمعنی انہ خارج عن حقیقتہ محمول علیہ وہذا یتصور فی کل ماہیتہ مع عارضہا فان العارض محمول وخارج عنہا والماہیتہ محمولۃ وخارجۃ عنہ ولامناقشۃ فیہ انتہی فان قلت ان التقدیر کون الشئ عرضیا ووجہا للامر الذی ہو عرض ووجہ للآخر الذی یکون حقیقۃ ذلک الشئ تقدیر باطل کیف ویلزم علی ہذا ان یکون الوجہ معلوما بالوجہ مع انہ قد منعہ المحشی سابقا قلت قد مرمنا ما یکفی لدفع ما منعہ المحشی فتذکرہ **قولہ** وبما ذکرنا ان یقع آہ اعلم ان ابطال نظریۃ الکل بلزوم الدور او التسلسل من جہۃ لزوم استحالتین احدہما ان الدور یستلزم عینیۃ الموقوف للموقوف علیہ والتسلسل یستلزم استحضار امور غیر متناہیۃ فی زمان متناہ وقد مربیانہ واخرہما ما بینہ المحشی فی قولہ ہذا من انہ علی تقدیر الدور یکون آہ حاصلہ انہ لو کان کل من التصورات نظریا فحصولہ اما بطریق الدور او التسلسل والاول یستلزم ان یکون کل من الموقوف ای المکتسب والموقوف علیہ ای الکاسب معرفا بالکسر من جہۃ کونہ کاسبا ومعرفا بالفتح من جہۃ کونہ مکتسبا لان کلا منہما علی ہذا التقدیر یتصف بتینک الجہتین فیکون کل منہما

ح متصورا اي حاصلا في الذهن بالذات من جهة كونه كاسبا ومتصورا بالعرض اي غير حاصل في الذهن
بالذات من جهة انه مكتسب من تصور آخر بناء على ان التصور في التعريفات تصور واحد متعلق
بالمعروف بالكسر اولا وبالذات والمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض والثاني يستلزم ان يكون كل
من التصورات الغير المتناهية تصورا بالعرض اي غير حاصل في الذهن بالذات بناء على انه يكون
معرفا بالفتح وفيه يكون الحصول لكل فوجه المعرف بالفتح دون المعرف بالكسر فيلزم تحقق ما
بالعرض اي المعرف بالفتح دون ما بالذات اي المعرف بالكسر وبالجملة ان نظرية التصورات
باسرها تستلزم الدور والتسلسل المستلزمين للاستحالة وهي كون كل منهما متصورا بالذات وبالعرض
او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات واذا امتنع حصول التصورات امتنع حصول التصديقات
ايضا لان حصوله بدونه غير ممكن ففرض التصورات والتصديقات باسرها نظرية من جملة الاستحالات
لان المستلزم للمحال محال **قوله** فافهم لعله اشارة الى ما في قول المحشي وما يمكن ان يقال من الاختلال
بوجوه اما اولا فبان الاستحالتين اللتين بينهما المحشي على تقدير كون كل من التصورات نظريا
وحصوله من آخر من لزوم كونه متصورا بالذات وبالعرض او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
يجري على كل تقدير سواء كان حصوله بطريق الدور او التسلسل كما لا يخفى على المتامل فما الوجه في تخصيص
المحشي ذكر احدى الاستحالتين على تقدير الدور والاخرى على تقدير التسلسل واما ثانيا فبان الدليل
الذي اورده المحشي مبني على عدم حصول المعرف بالفتح في الذهن انما اليه الالتفات فقط مع ان
الحق ان المعرف ايضا يحصل في الذهن كيف ولو لم يحصل لم يكن المعرف بالكسر موديا الى حصول
المعرف بالفتح على انه لو لم يحصل المعرف بالفتح بل يكون الالتفات اليه فقط لم يكن المكتسب شيئا
من العلم الذي هو من مقولة الكيف لان الالتفات من مقولة الفعل مع ان الالتفات الى شيء
بدون وجود الملتفت اليه في الذهن حقيقة وبالذات غير معقول واما ثالثا فبانه لو تم ما ذكره
المحشي لزم منه عدم امكان حصول نظري من نظري مع انه جائز بل واقع واما رابعا فلانه لا شناعة
في كون شيء واحد متصورا بالذات وبالعرض من جهتين وكذا لا شناعة في كون كل من التصورات

النظرية متصورا بالعرض فانه كما انه متصور بالعرض بالنسبة الى امر كذلك متصور بالذات بالنسبة الى آخر وتحقق ما بالعرض اليه مستحيل لو انتفى ما بالذات مط وبعبارة اخرى انه ان اراد المحشي بما بالذات ما اشتمل على ما بالعرض اصلا فلا نم استحالة تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات بهذا المعنى وان اراد به معنى اعم منه ومما اشتمل على ما بالعرض فلا نم انتفائه في محل النزاع كيف وهو متحقق ثمة قطعا وبعد بقي خبايا في زوايا المقام تركناها خوفا للتطويل فعليك بالتامل **قال** الشارح لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل آه لما يرد على ظاهر هذا القول مناقشات منها انا لا نم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل مع اطرافها لانه انما يتوقف على صحة المقدمات واطرافها واما على بداهة المقدمات والاطراف فلا فضلا عن دعوى البداهة نعم لا بد من الانتهاء الى البديهي لكنه لا يستلزم التوقف على دعوى البداهة ومنها انه ان اراد بقوله وذلك كاف في نفي كسبية الكل انه يكفي دليلا على بطلان كسبية الكل فمسلم لكن لا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل وان اراد انه عين نفي كسبية الكل كما يقتضيه قوله فظهر ان الاستدلال يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة في المطلوب فهو ممنوع لصلاحيته ان يجعل دليلا على هذا النفي ولو سلم فلا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل عليه لجواز ان يكون دعوى البداهة نظرية ومنها انه يستفاد من قول الشارح وهذا الطريق يعني الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال عليه آه انه لو استدل المص على المطلوب بما هو المشهور لكان صحيحا لكنه انما عدل عنه الى دعوى البداهة فيه لكونه اسلم مع انه ليس كذلك اذ لا يخ اما ان يكون المطلوب عند المص بديهيا او نظريا على الاول لم يصح الاستدلال عليه بدليل سواء كان هذا الدليل او غيره لان البديهي لا يثبت بالدليل وعلى الثاني لم يصح منه دعوى البداهة فيه فضلا عن ترجيح طريق الاحالة على البداهة على طريق الاستدلال ومنها انه لو تم ما ذكره الشارح لم يصح الاستدلال اي استدلال كان على اي مطلوب كان فانه لا بد في تمام كل استدلال من دعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها والا فللخصم ان يمنعها واذا كان كذلك فليكتف اولا بدعوى البداهة حذرا عن التطويل بلا طائل قرر المحشي كلام الشارح بحيث لا يتوجه عليه مناقشة من المناقشات المذكورة بقوله حاصله آه توضيحه

جواب لقوله لما يرد آه ١٢

لابد لاتمام الدليل لابطال نظرية الكل بلزوم الدور والتسلسل من دعوى بداهة مقدماته واطرافها والا على
تقدير نظريتها لاينقطع الكلام بلزوم الدور والتسلسل بناء على ان للخصم ان يمنع صحة المقدمات ويسئل
ويستفسر عن اطرافها فان النظري يقبل المنع والاستفسار ودعوى بداهة مقدمات الدليل هو قولنا
لو كان الكل من كل من التصورات والتصديقات نظريا لدار او تسلسل وقولنا لو كان الكل من كل منهما
بديهيا لما احتجنا في شيء منها الى الفكر في قوة قولنا ان بعض التصديقات بديهي وبعضها نظري ودعوى
بداهة اطراف مقدمات الدليل في قوة ان بعض التصورات بديهي وبعضها نظري فتحصيل الاستدلال ح ای
دعوى البداهة في المطلوب الذي هو ان البعض من كل منهما بديهي ونظري فليكتف بدعوى البداهة
في المطلوب اولا والا يلزم التطويل بلا طائل وهذا هو المرجح لطريق الاحالة الى البداهة لاثبات المطلوب
على الاستدلال المذكور واذا عرفت هذا فلا يتوجه مناقشة من المناقشات اما الاولى فبان المراد
من توقف الدليل على دعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها التوقف بالنسبة الى الخصم كما
اشار اليه المحشي اذ للخصم ان يمنع آه ومعلوم ان تمامية الدليل عند الخصم موقوفة على معلومية مقدمات
الدليل واطرافها بطريق البداهة لا باي طريق كانت سواء كانت بالنظرية او البداهة اذ على تقدير
النظرية له ان يمنع صحة المقدمات ويستفسر عن الاطراف فيلزم الدور او التسلسل واما الثانية فبان مراد الشارح
من الدليل في قوله فلا حاجة الى الدليل عليه الدليل الذي ذكره في الشرح من انه لو كان الكل آه بحمل اللام
التعريف في الدليل للعهد الخارجي لا مطلق الدليل اى دليل كان واما الثالثة فبانا نختار الشق الثاني
وهو ان المطلوب نظري عند المص لكن لما كان اثباته بالاستدلال يؤول الى دعوى البداهة في المطلوب اختارها
او لا قصر المسافة فيكون ح للاحالة الى البداهة في المقصود ترجيح على الاستدلال واما الرابعة فبان
منشاء استلزام بداهة مقدمات الدليل والاطراف آه لدعوى البداهة في المطلوب انما هو من جهة
ان محمول المطلوب آه وقع البديهي لا يجب ان يقع البديهي محمولا في كل مطلوب حتى يجري في كل دليل
ما يجري في الدليل الذي اورده الشارح **قوله** ولا يخفى آه اعتراض على ما قرر المحشي قول الشارح بقوله
حاصله ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال توضيحه انه لو تم ما ذكره الشارح لدل على عدم

صحة الاستدلال فانك قد عرفت ان صحته موقوفة على دعوى بداهة المقدمات والاطراف وهي في قوة الدعوى
وهو ان بعض التصورات والتصديقات بديهي لان من يقول بكسبية الكل كيف يسلم بداهة المقدمات
والاطراف فيتوقف صحة الدليل على المدعى الذي هو كانه عينه وهذا هو الضرب الاول من المصادرات
التي بينها المحشي في منهيته حيث قال فيها المصادرة على المطلوب على اربعة اوجه احدها ان يكون
المدعى عين الدليل والثاني ان يكون جزء الدليل والثالث ان يكون موقوفا عليه لجزء الدليل
والرابع ان يكون موقوفا عليه لصحة الدليل والكل باطل لاشتماله على الدور انتهى اعلى ما ادعيتموه
من ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال فان ترجيح الشيء على الشيء عبارة عن صحة
كليهما لكن بحيث يكون للاول قوة على الثاني فهو يقتضي صحة الطرف المقابل للمرجح ولا صحة للمقابل
وانما قلنا ان دعوى بداهة المقدمات والاطراف انها في قوة قولنا ان بعض التصورات والتصديقات
بديهي حتى فرعنا عليه انه يلزم منه ضرب من المصادرات وما قلنا انها عينه اذ من البين ان دعوى بداهة
المقدمات والاطراف انها دعوى امر شخصي فيكون قضية شخصية معنى فلا يمكن ان يكون عين القول
المذكور لانه موجبة جزئية فتكون مجردة عن المواد الشخصية نعم لما كانت الشخصية مستلزمة للجزئية قيل
انها في قوتها وكانها عينه فالنتيجة انه يلزم منه المصادرة على المطلوب حقيقة فكيف يصح قول المحشي باشتماله
على ضرب من المصادرة **قوله** فكانه اراد الشارح انه جواب لقوله ولا يخفى لقرينة ذكره بعده بفاء
التعقيب تقريره انه ما اراد الشارح من دعوى بداهة مقدمات الدليل والاطراف انها دعواها بلا واسطة
حتى يلزم منه ضرب من المصادرة بناء على انها في قوة اصل الدعوى المطلوبة بل اراد اعم منها
ومن دعواها بواسطة بمرتبة او بمراتب كدعوى بداهة بداهة المقدمات والاطراف ودعوى بداهة
بداهة بداهتها وهكذا الى تمام الكلام والا يلزم الدور والتسلسل ومن البين ان هذه الدعوى الاعم ليست
في قوة اصل الدعوى المطلوبة حتى يلزم منه ضرب المصادرة ويؤيد تلك الارادة قول الشارح يؤول
الى دعوى البداهة في المطلوب فان دعوى بداهة مقدمات الدليل والاطراف انها بلا واسطة كانه دعوى
نفس المطلوب الذي هو كون بعض التصديقات والتصورات بديهيا وتطرقا لا دعوى بداهة المطلوب

اي كون بعض من كل من التصديقات والتصورات بديهيا ونظريا بديهي اعترض عليه جدي و
استاذ استاذي كمال المحققين قدس سره ان المصادرة لازمة وادعاها في اول الوهلة وثانيهما
لامنع المصادرة لان المصادرة توقف الدليل على المدعى وتوقفه عليه اولا وثانيا لايغني من الحق
شيئا وعجيب قوله فان دعوى بداهة آه كيف ودعوى البداهة بواسطة ايضا ليس دعوى بداهة
المطلوب على ان الكلام في الدعوى الخاص ودعوى بداهة المقدمات في اي موضع يكون بواسطة او بلا
واسطة يكون دعوى بداهة المطلوب فان المطلوب بداهة البعض اي بعض كان واي قضية كانت واي ظرف
فرض فبداهتها تتضمن عين المطلوب او مساوقة له والدعوى الاخيرة مسلم لان دعوى البداهة في الدليل
بواسطة ليس يستلزم البداهة المدعى اعم من ان يكون دعوى البداهة في المطلوب بلا واسطة او فيه بواسطة
ففي محل النزاع دعوى البداهة في الدليل بواسطة او بلا واسطة يستلزم دعوى بداهة المطلوب وفي
غير محل النزاع لا يستلزم سط **قوله** قدس سره وعجيب قوله فان دعوى بداهة آه كيف الخ حاصله
ان دعوى البداهة في مقدمات الدليل او الاطراف بالواسطة امر شخصي فكيف يصح حكم المحشي بعينيتها
لدعوى بداهة المطلوب التي هو امر غير شخصي فتامل ويمكن ان يقال ان قوله فكانه جواب لايراد
يرد على قول الشارح فظهر ان الاستدلال يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة في المطلوب من انه انما يؤل
الى دعوى نفس المطلوب هو ان البعض من كل من التصورات والتصديقات بديهي ونظري لا الى
دعوى بداهة المطلوب اي كون كل من التصورات والتصديقات بديهيا ونظريا بديهي وتقرير الجواب
ان مراد الشارح من دعوى بداهة مقدمات الدليل والاطراف اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة
وبهذا حتى يتم الكلام والا يلزم الدور والتسلسل ومن البين ان هذا الدعوى الاعم مستلزمة لدعوى
بداهة المطلوب البتة لانه كما ان دعوى بداهة المقدمات واطرافها بلا واسطة في قوة دعوى المطلوب
كذلك دعوى بداهة بداهتها في قوة دعوى بداهة المطلوب فافهم ولا تسرع بالرد والقبول ومما يجب التنبيه
عليه هو انه لقائل ان يقول لا نسلم ان دعوى بداهة مقدمات الدليل واطرافها يؤل الى دعوى
البداهة في المطلوب فان البداهة والنظرية يكونان مختلفين باختلاف عنوان الموضوع ومن البين ان

موضوع الدعویین مختلف فان موضوع الدعوی الاولی ہذہ المقدمات واطرافہا لان آلہا ان ہذہ المقدمات والاطراف بدیہیۃ وموضوع الثانیۃ کون بعض التصورات والتصدیقات نظریا وبعضہا بدیہیا لان مآلہا کون بعض التصورات والتصدیقات نظریا وبعضہا بدیہیا بدیہی فلا یلزم من دعوی بداہۃ المقدمات واطرافہا دعوی بداہۃ المطلوب حتی یؤول الدعوی الاولی الی الدعوی الثانیۃ وما اوردہ السید ابو الفتح علی قول الشارح وذلک بعینہ دعوی البداہۃ فی عدم بداہۃ الکل من انہ لو سلم انہ لابد فی الدلیل المذکور علی بطلان بداہۃ الکل من دعوی البداہۃ فی ثبوت الاحتیاج الی النظر فی بعض التصورات والتصدیقات فکون ذلک عین دعوی البداہۃ فی عدم البداہۃ ممنوع لجواز ان یستدل بکل منہما علی الآخر ولو سلم فانما ہو عین دعوی البداہۃ فی عدم بداہۃ التصورات والتصدیقات وہی لیست عین دعوی البداہۃ فی عدم بداہۃ الکل الذی ہو المدعی ولا ملزومۃ لہا انتہی ففیہ ان حکم الشارح بالعینیۃ انما ہو علی سبیل المبالغۃ ومنع ملزومیۃ دعوی عدم بداہۃ بعض التصورات والتصدیقات لدعوی البداہۃ فی عدم بداہۃ الکل منع لا ینبغی ان یصغی الیہ لانہ خلاف الضرورۃ **قال المصنف** بالنظر **قیل** ان ہذا القید غیر محتاج ضرورۃ ان الاکتساب یتعین النظر اصطلاحا الا ان یقال انہ اراد تمہیدا لتعریف النظر فذکرہ صریحا او حملا للاکتساب علی معناہ اللغوی وہو مطلق التحصیل لکنہ لا یلائم الایجاز المطلوب فی الرسالۃ **قال** الشارح المشہور فی تعریف الضروری والنظری ما یتوقف حصولہ علی النظر وما لا یتوقف علیہ نشر علی غیر ترتیب اللف وبہذا التعریف قیل انہما من صفات العلم وقیل من صفات المعلوم وعلی تقدیر تعریفہما بما لا یتوقف علمہ علی النظر وما یتوقف علیہ لا یکونان الا من صفات المعلوم اذ من البین ان علم العلم لا یترتب علی النظر فتامل **قال** الشارح ویرد علیہ آہ ایراد علی تعریف النظری بما یتوقف حصولہ علی النظر حاصلہ انہ یلزم علی التعریف المذکور للنظری ان لا یتحقق علم نظری اصلا لانہ لا یتوقف حصول شیء من الاشیاء سواء کان تصورا او تصدیقا علی النظر اذ لو کان موقوفا علیہ لما امکن حصولہ بدونہ لان توقف الشیء علی الشیء عبارۃ عما لا یمکن حصول الاول بدون الثانی مع انہ لیس کذلک اذ یتحقق حصولہ بالحدس الذی ہو قسم من الضروری المقابل للنظری لان صاحب القوۃ

قولہ فانہ بعض اسبابہ بالحدس ۱۲ منہ

القدسية يعلم المطالب التصورية والتصديقية كلها بالحدس قال الفاضل الهروي ان الايراد لا يتوقف
على دعوى الكلية وذكر الحدس بطريق التمثيل فمنع الكلية غير مضر وكذا منع حصول كل علم بالحدس
على تقدير تسليم امكان حصول الكل بلا نظر لجواز حصول البعض بالتجربة ونحوها **قوله** وهذا الجواب آه
اعلم ان حاصل الجواب انا لا نم قولكم انه يلزم على هذا التعريف المذكور للنظري ان لا يتحقق علم نظري بناء
على انه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء على النظر اذ يحصل بالحدس لصاحب القوة القدسية لان
حصول شيء بالحدس له لا يوجب ان لا يتوقف حصوله على النظر بالقياس الى فاقدها حتى لم يتحقق العلم
النظري بالقياس اليه ايض اذ من البين انه لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر فما يحصل لصاحب القوة
القدسية يكون بديهيا بالنسبة اليه لا يمكن حصوله بالنظر وبالنظر الى فاقدها يجوز ان يكون نظريا
لا يمكن حصوله الا بالنظر فتحقق العلم النظري بالنسبة اليه قطعا ولا يخفى عليك ان في هذا الجواب لما
كان لاختلاف النظرية والبداهة بالنظر الى الاشخاص دخل حيث جعل فيه ان ما يحصل لصاحب آه وكذا
لكون التوقف المعتبر في تعريف النظري والضروري بالمعنى المشهور اي لا يمكن حصول شيء الا بعد الآخر
امكانا بالقياس الى العالم الذي هو موصوف بها حقيقة ايض دخل يكون الجواب بالنظر الى ان النظرية
آه **قوله** الا بالقياس اليهما اي النظري والبديهي يعني ليس المراد من التوقف على النظر الذي هو معتبر في
تعريف النظري في جواب المجيب التوقف بالقياس الى النظري والبديهي بمعنى ان النظري شيء
لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر والبديهي بخلافه والا لم يصح الجواب اذ ح يكون حاصله ان حصول
شيء بنفسه بالنسبة الى صاحب القوة القدسية غير موقوف على النظر فيكون بديهيا بالنسبة اليه
وبالقياس الى فاقدها موقوف على النظر لانه لا يمكن حصوله الا به فيكون نظريا بالنسبة اليه وهذا
كما ترى لانه من الممتنعات ان يكون شيء واحد من حيث نفسه موقوفا على شيء في صورة وغير موقوف
عليه في صورة اخرى **قوله** في دفع الجواب بمنع ظاهر فان ما يمكن آه تفصيل الكلام ان الش دفع جواب
الايراد بقوله اذ حصول تلك القوة آه حاصله ان حصول القوة القدسية لفاقدها ايض ممكن بناء على ان
حصولها لكل فرد من افراد الانسان ممكن فلم يتحقق العلم النظري المعتبر فيه توقف الحصول على النظر

بالقياس اليه ايضا اذ لم يتوقف حصوله بالقياس اليه على النظر والفكر كيف ولو كان كذلك لما امكن حصوله الا به دون الحدس لان التوقف عبارة عما لا يمكن حصول شيء الا بعد شيء آخر مع انه ليس كذلك اذ يمكن ان يحصل له بالحدس فهذا الايراد فهو قوى ثم لما فهم المحشي ان حكم الشارح بامكان القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان الذي بنى عليه دفع الجواب ليس وجهه الا ان منشأ حصول القوة القدسية ليس الا الطبيعة الانسان من حيث هي هي لما تحقق في جميع افراده على السوية لابد ان يوجد هذه القوة في كل فرد من افراد الانسان لان تحقق المنشأ يوجب تحقق ما هو منشأ له منعه المحشي بقوله فان ما يمكن الخ تقريره ان امكان القوة القدسية وان كان منشأه طبيعة الانسان من حيث هي التي توجد في جميع افرادها على السوية لكن لا يلزم منه ان يكون ممكنا لكل فرد منه حتى يلزم منه امكان ثبوته لفاقد القوة القدسية ايضا ويتم به دفع الشارح لجواز ان يكون خصوصية بعض الافراد آبية عن اتصافه بالحدس فان كان بعض فرد يكون آبيا عن اتصاف ما هو ممكن لطبيعته وان كان البعض الآخر قابلا له وتحقق المنشأ انما يوجب تحقق ما هو منشأ له اذا لم يمنع مانع واعلم ان تقرير منع المحشي بهذا النمط اولى مما قرره بعض الاعاظم[1] بان وجه امكان القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان بان ما يصح لفرد يصح لسائر الافراد فالقوة القدسية التي لا شبهة في وجودها في فرد وهو صاحب القوة القدسية يمكن وجودها في فرد آخر وهو الذي يكون فاقدا لها منا لا نم ان كل ما يمكن لفرد يمكن لسائر الافراد بل يجوز ان يكون بعض الخصوصيات مما يمنع اتصافه بما اتصف به بعض الخصوصيات الاخر فيجوز ان يستحيل لفاقد القوة القدسية حصولها فامتنع حصول العلم من دون نظر لان هذا التقرير لا يلائم عبارة المحشي كما لا يخفى على ذوي الافهام

قوله الا ان يقم الشائع في الامكان الخ اشارة الى رد المنع على وجه الضعف تقرير الرد انه يجوز ان يكون لبعض الافراد بخصوصه آبيا عن اتصاف ما هو ممكن للطبيعة من حيث هي لكن لا ريب في انه لا يكون آبيا عن الاتصاف به من جهة الطبيعة المأخوذة فيه والا كيف يصح ان يكون الفرد الآخر متصفا به لتحقق ما هو منشأ له الا وهي الطبيعة من حيث هي فيه فامكان القوة القدسية وان لم يجوز ان يكون لخصوصية الفاقدية غير ثابت للفاقد لكن بالنظر الى الطبيعة التي هو الانسان يكون ثابتا له البتة

[1] مولانا عبد الحلیم ۱۲

ولما كان الشائع في المواد الثلث من الوجوب والامكان والامتناع انما هو اخذها بالنسبة الى الطبيعة
من حيث هي دونها من حيث الخصوصية لا بد ان يحمل الامكان المعتبر في تعريف التوقف المعتبر في
النظري ههنا على الامكان بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي لان الشائع هو المعتبر في التعريفات
فيكون تعريف النظري بما يتوقف حصوله على النظر الذي هو بمعنى ان لا يمكن حصوله من حيث
الطبيعة بدون النظر منقوضا بسائر افراده وان كان بالنظر الى فاقد القوة القدسية فانه يمكن
لكل فرد حصول كل علم بلا نظر بالنظر الى طبيعة الانسان من حيث هي فلم يتحقق علم نظري فالايراد بجا
ووجه الضعف ظاهر فان التبادر والشيوع من الامكان الماخوذ في تعريف التوقف للامكان بحسب
الطبيعة ممنوع والالم يصح ان يقال توقف الابن على الاب فانه يمكن طبيعة الابن بدون الاب مع
لا ريب في صحة هذا القول قال ابي سعد العلوم العقلية والنقلية قدس سره في وجه الضعف ان المواد
الثلث وان تعتبر نظرا الى طبيعة الفرد لكن يجوز ان يكون مرادهم عدم الحصول وعكسه نظرا الى
الشخص الفاقد ولا نعني بالفاقد الفاقد من حيث انه فاقد ليرجع الى التوجيه الآتي بل نعني به مصداق
الشخص الفاقد ويجوز ان يكون لبعض الشخص آبيا عن القوة القدسية كما لا يخفى على المتامل **قوله**
وان قرر الجواب الخ يعني لو قرر جواب الايراد على غير ما قرر الشارح بالنظر الى ان النظرية والبداهة لا تختلفان باختلاف
الاشخاص بان ليس المراد من التوقف المعتبر في التعريف المشهور للنظري والبديهي التوقف بالنسبة الى كل
انسان كان سواء كان احد للقوة القدسية او فاقدا بل بالنسبة الى الفاقد من حيث انه فاقد فيكون
النظري ح عبارة عما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد لها والبديهي بخلافه لا يتوجه عليه ح ما
من ان حصول القوة القدسية لفاقدها ايض ممكن بناء على امكان حصولها لكل فرد من افراد
الانسان فلا يتوقف حصول كل شئ على النظر بالنظر اليه ايض فلم يتحقق العلم النظري بالقياس اليه
اصلا لان امكان القوة القدسية للفاقد لا يجعل النظري بديهيا لان البداهة والنظرية انما يعتبران
بالقياس الى الفاقد بشرط كونه فاقدا فالذي يكون نظريا بالقياس اليه يكون نظريا دائما بالنسبة
اليه ولا يوسوسك الوهم بمثل ما ذكر في الجواب السابق من ان المتبادر الشائع في الامكان وغيره

من المواد الثلث اخذه بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي فيكون المراد من الامكان الذي هو الماخوذ
في تعريف التوقف المعتبر في تعريف النظري الامكان بحسب الطبيعة من حيث هي ولا ريب في ان
طبيعة الفاقد غير آبية من حصول كل شئ بلا نظر لفيضان القوة القدسية من الفياض المطلق
عليه لانا نقول ان شيوع الامكان وغيره في الطبيعة من حيث هي انما هو اذا انسب الى الشئ المطلق
دون ما اذا انسب الى الشئ المقيد اذ على هذا يكون المتبادر الشائع منه اخذه بالنسبة الى القيد
وهو ليس الا هذا دون غيره لان امكان الحصول بالنظر اذا انسب الى الفاقد المقيد بكونه فاقدا
فيكون المتبادر في تعريف النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية نظرا الى خصوصية
حيثية الفقدان الا بالنظر والبديهي بخلافه ولا يرد على الجواب ان ب نظري يحصل لفاقد
القوة القدسية من حيث هو فاقد لها بلا نظر كصاحب التجربة فلم يتوقف على النظر بالقياس
اليه فلم يكن نظريا فلم يقطع التقييد بفاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد لها مادة الايراد
لان ذكر الفاقد للقوة القدسية من حيث هو فاقد لها انما وقع من المحشي تمثيلا والمقصود فاقد
القوة القدسية ونحوها نعم يرد ان ابتناء الجواب على عدم اختلاف النظرية والبداهة باختلاف
الاشخاص مما لا وجه له فانه يتم على تقدير اختلاف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص ايضا
كما لا يخفى على ذوي الافهام الا ان يقال ان ذكر حديث عدم الاختلاف ليس على وجه الابتناء
بل للايماء الى ان جواب الايراد على تقدير عدم الاختلاف انما هو هذا الجواب لا غير **قال الشارح**
والجواب آه قيل هذا جواب عن اصل الايراد او عن الجواب الاول والاول اولى لاستقلال الثاني
بكونه جوابا عن الايراد فيلغو عن مؤنة الاول انتهى فحاصل الجواب عن اصل الايراد منع ان التوقف
المعتبر في النظري والبديهي بمعنى ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد شئ آخر حتى يرد عليه الايراد بل بمعنى
العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا ريب في تحققه فيما نحن فيه بناء على انه يصح ان يقال اذ حصل النظر
فيحصل العلم النظري فامكان حصول النظري بغير النظر لصاحب القوة القدسية لا ينافي النظرية
وعن الجواب الاول انا وان سلمنا قولكم ان حصول القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان

ـه الفاضل الكامل مولانا ... ۱۲

يمكن لكن لا نسلم ما زعمتموه عليه من قوله فلا يتوقف حصوله بالنسبة الينا ايضا على النظر بناء على ان
التوقف عبارة عما لا يمكن حصول الشئ الا بعد شئ آخر حتى يبطل به الجواب الاول لم لا يجوز ان
يكون بمعنى العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا شبهة في تحققه آه لانه يصح ان يقال اذا حصل النظر
فيحصل العلم النظري فامكان حصول النظري بالحدس لا ينافي كونه نظريا وليظهر لك من هذا
ان ذكر الشارح حديث جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على معلول واحد شخصي
بدلا بان يحصل المعلول بكل من العلل المذكورة لو حصل ابتداء ليس من جهة ان الجواب موقوف
عليه كما فهمه المحشي حيث قال هذا الجواب مبني آه حتى يتوجه عليه الاعتراض الذي سيورده
بقوله والحق آه وسنشرحه لظهور ان ليس له دخل فيه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف
على العلاقة المصححة لدخول الفاء بيانه ان اعتبارهم التوقف المعتبر في تعريف العلة المفسرة بما يتوقف
عليه المعلول يدل على ان التوقف يستعمل في العلاقة المصححة لدخول الفاء ايضا فانه لما لم يصح في صورة
تبدل العلل المستقلة على معلول واحد شخصي على التعاقب اعتبار التوقف المعتبر فيها بالمعنى المشهور
لظهور ان المعلول لا يتوقف بهذا التوقف على علة من العلل المستقلة الكذائية والا لم يمكن تحققه
من علة اخرى لا بد ان يراد منه المعنى الآخر اي العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا ريب في تحققه
في الصورة المفروضة فانه يصح فيها ان يقال ان تحقق تلك العلة من العلل المذكورة فيتحقق المعلول

قوله والحق ما ذهب اليه المحشي وغيره من المحققين من انه لا يجوز آه اعتراض على كلام الشارح حاصله
ان المبني عليه للجواب المذكور من الشارح هو جواز تعدد العلل المستقلة لما كان باطلا عنده فايبطل
منه الجواب لان بطلان المبني عليه مستلزم لبطلان ما هو مبني عليه لا يخفى ما فيه فانك قد عرفت ان ذكر الشارح
حديث الجواز المذكور ليس من جهة ان الجواب موقوف عليه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف على العلاقة
المصححة لدخول الفاء فان قلت ان بطلان السند يستلزم بطلان في السند وهو يستلزم بطلان الجواب المذكور
عليه لان بطلان المبني عليه يستلزم بطلان ما بني عليه قلت لا نم ان بطلان السند يستلزم بطلان في السند مطلقا
لانه انما هو فيما اذا كان السند مساويا الذي للسند ولما لم يكن ههنا كذلك لانه اخص فكيف يستلزم البطلان

ذي السند فيلزم منه بطلان الجواب **قوله** فان خصوصية العلتين ملغاة اه دليل لعدم جواز
تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل محصله انه لو جاز ان يكون لمعلول واحد شخصي
علتان مستقلتان على سبيل التبادل يكون كلواحدة منهما علة علىحدة بخصوصية موقوفة عليها
للمعلول ومترتبة عليها لان العلة عبارة عما يتوقف ويترتب عليه المعلول ومن المعلوم ان الخصوصية ملغاة
في التوقف والترتب اذ لو كان لها دخل فيه لم يتوقف ولم يترتب المعلول على العلة الا مع اعتبار
الخصوصية بناءً على ان المعلول لا يتوقف ولا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه مع انه قد
فرض انه يمكن حصوله من العلة الاخرى المقترنة مع الخصوصية الاخرى لو حصلت ابتداءً واذا لغيت
الخصوصية لا يكون كلواحدة واحدة من العلتين بخصوصية علة بل يكون القدر المشترك بينهما
علة لانه يمتنع حصول المعلول بدونه والقدر المشترك سواء كان طبيعة تينك العلتين من حيث هي
او من حيث ضمن الفردية المشتركة بين خصوصية الافراد واحد فيكون العلة ح واحدة لا متعددة
وههنا ابحاث لابد لنا ان نوردها ترويحا لقلوب الشائقين وتنشيطا لاذهان الناظرين اولها
ما افاده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره بقوله لك ان تقول ان كون الخصوصية
ملغاة انما هو على تقدير ان يراد بالتوقف في معنى العلة التوقف بمعنى ان لا يمكن حصول المعلول
بدون آخر وهذا الجواب مبني على تصرف في معنى التوقف والرجوع من المعنى الاول الى ما صرح
به في معناه من صحة دخول الفاء فيه فلا يصح قوله ان خصوصية العلة ملغاة في التوقف وقوله ان
المعلول لا يترتب الا على شيء يمتنع بدونه اول النزاع فان من جوز تعدد العلل المستقلة بدلا لا يكاد
يساعد عليه ولذا ترك ذلك المعنى في تعريف التوقف الماخوذ في تعريف العلة واخذ معنى آخر
انتهى وما قيل في دفعه من ان تعدد العلتين بط مط سواء كان التوقف بالمعنى المشهور او المعنى المعدول
اليه لان المصحح لدخول الفاء هو الترتب الذي هو عبارة عن علاقة ذاتية بين الشيئين بحيث يمتنع
الانفكاك بينهما لا عن مط التعقيب سواء كان بالعلاقة او بالاتفاق كما يظهر بالتامل الصادق
انتهى ففيه انا وان سلمنا ان المصحح لدخول الفاء ليس عبارة عن مط التعقيب لكن لا يلزم منه ان يكون

ه الفاضل المولوي [illegible] ۱۲

عبارة عن علاقة ذاتية بحيث يمتنع الانفكاك بينهما بل هو عبارة عن ان يكون للشيء دخل في الجملة
في وجود شيء آخر سواء امكن الانفكاك بينهما او لا فبحث المحقق بحاله فان وجه كلام المحشي بان
غرضه اتيان الدليل على ابطال تعدد العلل المستقلة على نهج البدل على كلا التقديرين سواء كان
التوقف الماخوذ في تعريف العلة بمعنى لولاه لامتنع الآخر او بمعنى الترتب اي العلاقة المصححة لدخول الفاء
وهو الذي سيعبر عنه المحشي بقوله كون الشيء موقوفا عليه لشيء ومتقدما عليه بالذات فان التعدد المذكور
بطل عندهم مطلقا واورد الدليل على ابطاله على التقدير الاول بقوله فان خصوصية العلتين آه ويلزم منه
ابطاله على التقدير الثاني بناء على التلازم بين هذين المعنيين كما اشير اليه قوله سواء اريد آه لان
ابطال احد المتلازمين يوجب ابطال المتلازم الآخر فيكون قوله والتحقيق يقتضي انها ايضا مح سواء
اريد بالعلة آه اشارة الى الدليل على ابطاله على التقدير الثاني ويساعد هذا التوجيه قول المحشي في المنهية
ذيل قوله انما هو القدر المشترك آه بقوله لا يخفى انه اذا كان لكل منهما تاثير تام كان تاثير كل منهما مغاير التاثير الآخر
والا يلزم تحصيل الحاصل المستحيل والحق ان المؤثر على ذلك التقدير هو القدر المشترك ثم العلة بمعنى الترتب وبمعنى
كون الشيء محتاجا اليه متلازمان والمقصود من هذا الدليل بيان امتناع تعدد العلة بالمعنى الاول ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى
الثاني كما ان المقصود من الدليل الاول بيان امتناع تعددها بالمعنى الثاني ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى الاول فالتفصل انتهى منه
ايده المحقق قدس سره كما لا يخفى على من له ادنى فطانة وينبغي ان يعلم انه على هذا التوجيه يجب ان يقرا ان ما في
المحشي في المنهية الاخرى بقوله انت تعلم ان الممكن في وجوده وعدمه محتاج الى العلة في وجوده الى وجودها
وفي عدمه الى عدمها فلو كانت احدى العلتين موجودة والاخرى معدومة ولم يعدم المعلول بعدمها يلزم
الترجيح بلا مرجح فان المفروض ان كلا من علتي الوجود والعدم متحقق مع تحقق احد المعلولين ولا الآخر
بل يلزم ترجيح المرجوح لعدم احتياج المعلول الى التاثير مع ان الاحتياج وعدمه لا يختلفان بحال الوجود
والعدم انتهى دليل لقوله اذ المعلول لا يترتب آه دون قوله والتحقيق يقتضي انها ايضا مح آه وان لم
يحتج في هذه الصورة لتطبيق الدليل على المدعى الى تكلف كما يحتاج اليه في الصورة الاولى بان
يقرر كلام المحشي بان ما هو في وجوده محتاج الى وجود العلة وفي عدمه محتاج الى عدمها فلو لم يترتب المعلول

سه جواب لقوله فان وجه ۱۲

علی شئ یمتنع حصوله بدونه بل علی غیره ایضا بان یمکن حصوله من هذا الغیر لو حصل ابتداء فیکون للمعلول
علتان یحصل من کل منهما لو حصل ابتداء فلو فرض انه وجدت احدی العلتین اوجد المعلول بها واخری
معدومة ولم یعدم المعلول بها یلزم الترجیح بلا مرجح آه لانه علی تقدیر جعله دلیلا لقوله والتحقیق یقتضی انها
ایضا مح آه یکون فعله المعلول آه بلا دلیل فیکون قابلا للمنع فلا یتم الدلیل الذی اورده المحشی بقوله فان
خصوصیة العلتین آه لابطال تعدد العلل المستقلة علی نهج البدل علی تقدیر اخذ التوقف المعتبر
فی العلة بالمعنی الاول فان تمامیته موقوفة علی تمامیة قوله المعلول وعدم تمامیة الموقوف علیه یستلزم عدم
تمامیة ما یتوقف علیه ودعوی ان قوله المعلول آه ضروریة غیر مسلمة عند الخصم واذا لم یتم قوله فان خصوصیة
العلتین آه لم یتم الدلیل الذی یومی الیه قوله والتحقیق یقتضی انها ایضا مح سواء ارید بالعلة آه لابطال
تعدد العلل المستقلة علی تقدیر اخذ التوقف المذکور بالمعنی الثانی لان تمامیته موقوفة علی تمامیته
کما عرفت واذا لم یتم الموقوف علیه فکیف یتم ما یتوقف علیه فلم یتم الدلیلان اللذان اوردهما المحشی
للمطلبین اقول ان التوجیه المذکور وان کان مناسبا لکلام المحشی فی الحاشیة المنهیة لکنه لا یناسب
ما هو ظ کلامه فی الحاشیة اذ ایتان قوله فان خصوصیة العلتین تلو قوله وهذا الجواب مبنی آه یدل
صریحا علی انه دلیل لابطال التعدد المذکور علی التقدیر الثانی ومبناء بحث المحقق انما هو علی ظ کلام المحشی
علی ان جعل الترتب عبارة عن علاقة مصححة لدخول الفاء والقول بانه هذا هو الذی یعبر عنه المحشی
بقوله کون الشئ موقوفا علیه لا یساعده کلام المحشی فی حاشیته المتعلقة علی شرح المواقف حیث
قال فیها یطلق العلة علی معنیین الاول کون الشئ محتاجا الیه والثانی کونه مترتبا علیه ای کونه بحیث لولاه لامتنع
وجود الآخر وکونه متقدما علیه بالذات انتهی فانه یدل علی ان الترتب یستعمل بمعنی لولاه لامتنع وجود الآخر لا بمعنی
المصحح لدخول الفاء واذ قد وعیت ما تلوناه علیک ظهر لک انه لا یرد علی ما قاله المحقق قدس سره من ان
من یعلم ان البدلیة ایضا بط فی العلل المستقلة بمعنی الموقوف الیه التام دعوی بلا دلیل انتهی ان هذا غفلة من
الدلیل الذی اورده المحشی المدقق فی حاشیة الحاشیة بقوله انت تعلم لانک قد عرفت ان حاشیة الحاشیة لیست
دلیلا لقوله والتحقیق یقتضی آه بل هو دلیل لقوله المعلول لا یترتب آه فقول المحشی من یعلم ان البدلیة ایضا

يكون ح قولہ بلا دليل ولئن سلمنا ان قولہ انت تعلم آہ دليل لقولہ والتحقيق يقتضى آہ نقول ان
مراد المحقق قدس سره من الدليل فى قولہ دعوى بلا دليل الدليل التام ولاشك ان ہذا الدليل
غير تام كما نبہ عليہ المورد ايض حيث منع لزوم الترجيح بلا مرجح بانہ اذا وجد التاثير باحدى العلتين ابتداءً
لم يبق للعلة الاخرى ولا شناعة فيہ لان المفروض انہما علتان ابتداءً لا بعد الوجود فلنا
الترجيح من جهة المرجح ہو وجود التاثير من احدى العلتين وما قيل لدفع لزوم الترجيح بلا مرجح من انہ
لما فرض ان علة وجود المعم تحقق احدى العلتين لا يكون علة عدمہ الا عدمہما معًا لا عدم واحد منہما
لا على التعيين ولو سلمناه فلا يكون عدم كل واحدة واحدة من العلتين علة لعدمہ بل علتہ عدم احدہما
التى وجدت بہا المعم وعلى كلا التقديرين لا يلزم الترجيح بلا مرجح ففيہ انہ لما فرض كون كل واحدة
واحدة من العلتين علة تامة فلو لم يكن عدم كل واحدة منہما اى واحدة كانت علة لعدم المعم لم يكن
ما فرض علة علة والا لكان عدمہما مستلزما لعدمہ البتة لان انعدام العلة التامة علة تامة لعدم المعم واذا كان علة لعدم
المعلول يلزم الترجيح بلا مرجح قطعا وثانيہما ان حاصلكم يكون القدر المشترك علة انما يتصور فى صورة يكون فيہا
العلل مختلفة بحسب التشخص فقط لا فى صورة تكون فيہا مختلفة بالنوع والجنس فانہا لا تكون متفقة
فى الطبيعة ليكون القدر المشترك بينہا باعتبار طبيعتہا من حيث ہى او من حيث تنضم الفردية المشتركة
علة للمعم فما بطل تعدد العلل المستقلة على طريق التبادل ح مط لا يقال لا نم ان علية القدر المشترك
لا يكون الا بالاعتبارين المذكورين لم لا يجوز ان يكون عليتہ باعتبار مفہوم احدہا سواء كانت العلل
متفقة فى الطبيعة اولا لانا نقول ان مفہوم احدہا انتزاعى لا يصلح لكونہ علة لشئ والا لتوقف
وجود المعم على انتزاع ہذا المفہوم وہذا كما ترى وثالثہا ان القدر المشترك الذى قلتم بكونہ علة
للمعم المعين الشخصى امر مبہم والمبہم يكون اضعف من المعين والعقل ينقبض عن ان يكون العلة اضعف
من المعم فكيف يجوز ح ان يكون القدر المشترك علة لشخص معين وہذا خلاصة ما افاده جدى واستاذى
استاذى كمال المحققين قدس سره فى ذيل قول المحشى والموقوف عليہ فى الحقيقة آہ لشعر بانہ مذہب
المحققين وہو ايض بعد فى خفاء فانہم اطبقوا على ان الواحد بالشخص لا يصدر عن الواحد بالنوع كما صرحوا

فی غیر موضع ان العقل ینقبض عن ان یکون تحصل المعء اقوی من العلة فیلزم ان یکون فاعل المعین اذن معینا وذلک انما ہو فی العلل ء ون الشرائط والروابط فانہم جوزوا فیہا مالم یجوزوا فی المستقلات ففی صوۃ یتصور فیہا تعدد المستقلات بدلا کیف یمکن ارجاع العلة الی القدر المشترک وانخلاعہا عن المتعینات فانہ یوجب ان یکون القدر المشترک ہو العلة المستقلة والفاعل المستقل وذلک خلاف مذہبہم وصرائحہم انتہی الا ان یقرء ان حکمہم بکون القدر المشترک علة للمعء الشخصی لیس بمعنی انہ علة تامة مستقلة وفاعل مستقل لہ بل بمعنی کونہ شرطا لہ ولا مضایقة فیہ فان العقل لا ینقبض عن ان یکون الشرط اضعف من المشروط فیکون حاصل کلام المحشی رح ان ما تقرر فی بعض المواضع من تعدد العلل المستقلة بمعنی الموقوف علیہ التام فلیس تعدد العلل الکذائیة فی نفس الامر لانہا لیست بموقوفة علیہا للمعء اصلا فضلا عن کونہا موقوفة علیہا توقفا تاما اذ خصوصیة العلتین ملغاۃ فی التوقف والترتب کما علمت بیانہ انما الموقوف علیہ فی الحقیقة القدر المشترک لکن لا بمعنی الموقوف علیہ التام بل بمعنی مطلق الموقوف علیہ لکونہ شرطا اذ الموقوف علیہ التام ای العلة التامة انما ہو جمیع ما یتوقف علیہ افاضة الفیاض وہذا القدر المشترک وہذا المجموع واحد البتة قولہ والخلاف انما ہو فی ہذہ الصوۃ دون الاولیین فانہما محالان بلا ریب اما الاولی منہما فبان حصول المعء اذا کان بمجموع العلتین فیکون ہی العلة حقیقة وہو واحد لا متعدد او باحدہما معینة فیلزم ان یکون الآخر لغوا وایضا لما فرض کون کل منہما علة فما الوجہ فی حصول المعء من علة واحدۃ معینة دون الاخری وہل ہذا الا لزوم الترجیح بلا مرجح او بکل منہما فتلغو احدہما واما الثانیة منہما فلان المعء اذا حصل من احدی العلتین مثلا وتعاقبت الاخری علیہ فلا یخ اما ان تکون موثرۃ فی تحصیل وجودہ اولا وعلی الثانی لم تبق علة ہف وعلی الاول اما ان تکون موثرۃ فی عین الوجود الاول الحاصل من العلة الاولی فاما مع بقائہ فیلزم تحصیل الحاصل او مع نفسہ بان عدم الوجود الاول ثم حصل ہذا الوجود من ہذہ العلة فیلزم اعادۃ المعدوم او فی غیر الوجود الاول فیلزم ان یکون للشئ الواحد الشخصی الموجود فی الخارج وجودان حقیقیان فی ظرف واحد فی

لہ انما قال الضعف دون الاقوی لان الضعف فی الشرط اصل ۱۲ منہ رح

زمان واحد وہذا کما تری قوله والتحقيق انها اى الصورة الخلافية ايضا مم كالصورتين الاوليين
سواء اريد آه بيانه لما كان بين العلة والمع علاقة خاصة بها يتحقق المع فقد يراد بها تارة كون
الشئ محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد حصول المحتاج اليه وتارة كون الشئ مصدر
الشئ وتارة كون الشئ موقوفا عليه لشئ اى متقدما عليه بالذات لتحقق المعلول من العلة باى معنى
اخذتها من المعانى الثلث المذكورة التى لا ريب فى تلازمها فلما ابطل تعدد العلل المستقلة على
مع واحد شخصى بدلا بالمعنى الاول وهو كون الشئ محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد
حصوله بالدليل الذى سبق من المحشى بقوله فان خصوصية العلتين آه بطل تعددها بالمعنيين
الاخيرين والا يفوت التلازم فاندفع ما يفهم من كلام السيد ابى الفتح من منع اعتبار العلة بمعنى
الموقوف عليه دون غيره فى صورة تعدد العلل المستقلة بطريق التبادل لانه لما كان بين
المعانى المذكورة تلازم لا يمكن منع اعتبار واحد دون واحد قال جدى واستاذ استاذى
كمال الملة والدين قدس سره ما زعم من التلازم بين المعانى محل خفاء فان كون الشئ مصدر
الشئ لا يلزم منه كونه محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن بدونه نعم محتاج اليه مطلقا وان امكن بدونه
فلما صح عند المجيب البدلية فى العلة ورجوع هذه البدلية الى البدلية فى المصدرية لكن تجوز
عنده الحاجة فى المع على وفاقه فان المع يحتاج الى كل واحدة من المستقلات المعينة بحيث اى واحدة
تفيده تكفيه وبه يصح دخول الفاء وكون الشئ موقوفا عليه بالمعنى المختار عند المجيب لا يلازم الاحتياج
بمعنى لا يمكن بدونه فكان بناء كلام المجيب على اخذ التوقف بالمعنى الثانى وبناء كلام المحشى على اخذه
بالمعنى الاول وذلك تعسف انتهى قيل فى وجه التلازم ان مصداق هذه المعانى ليس الا الجاعل
المفيض الذى بوجوده وايجاده يجب المع وبانتفائه وانتفاء افاضته يمتنع فيكون بين هذه
المعانى تلازم ويمتنع التعدد قطعا ولو بدلا قوله وترتب فى العقل لانه يلاحظ بعض المعانى ولا
وبعضها موخرا بيانه انه من البين ان المع ما لم يكن محتاجا الى العلة لم يكن العلة مصدرة له فيكون
احتياج المع محتاجا اليه لمصدرية العلة والمحتاج اليه يكون متقدما على المحتاج فيكون احتياج المع

منه اعلحضرت امام احمد رضا عفی عنه

مقدما على مصدرية العلة والى هذا اشار المحشي بقوله لتقدم احتياج آه ومصدرية العلة مقدمة على تحقق
المع لانه من اجلى البديهيات انه ما لم يكن العلة مصدرة للمع لا يكون المع متحققا فيكون تحقق المع
مفتقر اليه بالكسر ومصدرية العلة مفتقرة اليه بالفتح والمفتقر اليه بالفتح يكون مقدما على ما افتقر
اليه الى هذا اومى بقوله وتقدم مصدريتها آه وتحقق المع يتقدم على تاخره عن العلة لان تاخر المع
عن العلة وصف له والوصف يكون متاخرا عن الموصوف واليه اشار بقوله وتقدم تحققه الخ
والتاخر عن العلة مقارن لتقدم العلة على المع لان المع لما كان متاخرا عن العلة بالذات كانت
العلة متقدمة عليه بالذات البتة اذ التقدم والتاخر من المتضايفات فلا بد ان يكون تحقق احدهما
في العقل مقارنا لتحقق الآخر فيه فيكون تقدم تحقق المع على تاخره عن العلة مستلزما لتقدمه على
تقدم العلة على المع الذي هو مقارن لتاخر المع عن العلة لان المتقدم على ما مع الشيء يكون
متقدما عليه لا محالة واليه اشار بقوله المقارن لتقدمها عليه فثبت الترتيب بين المعاني المذكورة
بان يكون المعنى الاول متقدما على المعنى الثاني والثاني على الثالث فان قلت ان العلة بالمعنى
الثالث عبارة عن كون الشيء موقوفا عليه وكونه متقدما عليه بالذات ومن البيان لا يثبت
تقدم العلة بمعنى كون الشيء مصدر الشيء الذي هو معنى ثان الا على جزء واحد منه وهو كون الشيء
متقدما على شيء بالذات دون الجزء الآخر ايض وهو كون الشيء موقوفا عليه لشيء قلت ان التقدم
بالذات لما يستلزم كون المتقدم موقوفا عليه لانه عبارة عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج يكون
تقدم المصدرية على التقدم بالذات مستلزما لتقدمها على كون الشيء موقوفا عليه فثبت
تقدم العلة بمعنى كون الشيء مصدر الشيء على العلة بالمعنى الثالث قطعا ثم لا يخفى على المتامل انه
على هذا يكفي لبيان المعنى الثالث للعلة ذكر احد الامرين اما كون الشيء موقوفا عليه للشيء
او كون الشيء متقدما على الشيء بالذات فيلغو ذكر احدهما **قوله** فالصواب في الجواب ان يقع
العلومات آه الفاء للتعقيب يعني لما بطل جواب الشارح للايراد بناء على جواز تعدد العلل
المستقلة على معلول واحد شخصي الذي هو باطل عنده والمبني على الباطل باطل فالصواب في الجواب

ان يقال المعلومات الخ لابد لنا ان نبين اولا وجه ما اختاره المحشي من ان المراد من الحصول الخ
في تعريف النظري مطلق الحصول الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث هي التي تتحقق بتحقق فرد
وتنتفي بانتفائه وفي تعريف البديهي الحصول المط الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث العموم
التي تتحقق بتحقق فرد ولا تنتفي الا بانتفاء جميع الافراد ثم نبين حاصل الجواب اذ هو مبني عليه
فاستمع انه لو لم يرد مط الحصول في تعريف النظري والحصول المط في تعريف البديهي فاما
ان يراد من الحصول في كلا التعريفين الحصول المطلق او مطلق الحصول او في تعريف النظر
الحصول المط وفي تعريف البديهي مط الحصول والكل باطل اما الاول فبان النظري على هذا التقدير
يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه في الذهن على النظر والبديهي ما لا يكون كك
وهذا يستلزم ان لا يكون شئ يكون نحو من انحاء حصوله بالنظر ونحو بغيره بديهيا ولا نظريا مع
صدق تعريفهما عليه فلم يكن العلم الحصولي الذي هو مقسم للنظري والبديهي منحصرا فيهما مع انهم
قائلون بالانحصار واما الثاني فبان النظري حينئذ يكون عبارة عما يتوقف حصول فرد
منه في الذهن على النظري والبديهي بخلافه فيكون شئ يكون نحو من انحاء حصوله في الذهن
بالنظر ونحو بغيره نظريا وبديهيا معا فلم يكن بينهما تقابل وهذا كما ترى والقول بان بينهما تقابلا
بحسب الحيثية والاعتبار فلا مضايقة في ان يكون الشئ الواحد نظريا من جهة حصول نحو منه
بالنظر وبديهيا من جهة حصول نحو منه بغير النظر يمجه العقل السليم واما الثالث فبان النظري ح
يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه في الذهن على النظر والبديهي عما لا يتوقف
حصول فرد منه في الذهن على النظر وهو يوجب ان لا يوجد علم نظري اصلا اذ لا يمكن ان
يوجد شئ يكون جميع انحاء حصوله موقوفا على النظر حتى يتحقق نظري فان القوة القدسية
لما كانت ممكنة لكل فرد فرد من الانسان يمكن ان يعلم الاشياء كلها لكل فرد فرد منه بالبداهة
الذي هو يقابل للنظر اذا عرفت هذا فحاصل الجواب ان حصول المطالب كلها بالحدس نظرا
القوة القدسية لا يوجب ان لا يتحقق علم نظري اصلا بناء على انه لا يتوقف حصول شئ من الاشياء

سواء كان تصوريا او تصديقيا بالقياس اليه على النظر اذ لو كان موقوفا عليه لما حصل الا بدون
الحدس الذى هو مقابله لان المراد من الحصول فى تعريف البديهى الحصول المط فيكون عبارة عما لا
يتوقف جميع انحاء حصوله فى الذهن على النظر وفى النظرى مط الحصول فيكون عبارة عما يتوقف
نحو من انحاء حصوله على النظر ولا ريب فى ان النظرى وان يحصل لصاحب القوة القدسية بغير النظر
لكن لا يحصل لغيره بغير النظر فيتوقف حصول فرد منه وهو الحصول بالنسبة الى الفاقد للقوة القدسية
على النظر فيكون علما نظريا وبالجملة ان المعلومات على نحوين نحو يمكن حصوله بالنظر وبغيره كحقيقة
الانسان فانها محصلة لفاقد القوة القدسية بالنظر ولواجدها بالحدس ونحو لا يمكن حصوله فى الذهن
بالنظر والفكر كالحكم بان الكل اعظم من الجزء فانه يحصل فى الذهن بغير النظر لكل احد لا دخل له فيه فيكون
المعلومات الاولى نظريات لاعتبار النظر فيها والثانية بديهيات لعدم اعتباره فيها ثم لما كان
المتوهم ان يتوهم ان هذا الجواب انما يتم لو صح ان من المعلومات ما يكون نحو من انحاء حصوله لفاقد
القوة القدسية بالنظر مع ان فيه كلاما لان حصول القوة القدسية ممكن له البتة فكيف يتوقف
الحصول ح بالقياس اليه على النظر اذ لو توقف عليه لما امكن الا به دفعه المحشى بقوله والحصول بالنظر
الخ فحاصل الدفع انه وان يمكن حصول القوة القدسية لفاقدها لكنه لا يضر مطلوبنا فان ما يحصل
لفاقد القوة القدسية بطريق النظر يتوقف حصوله بالقياس اليه عليه ولا يمكن ان يحصل بغيره وان
صار ذا قوة قدسية فان الحصول بالنظر يغاير للحصول بغير النظر فالحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل
بغيره فان قلت ان المحشى قد جزم ههنا بان المراد من الحصول المعتبر فى تعريف النظرى مط الحصول
لا الحصول المط وجوز فى حاشيته على شرح المواقف كلا الحصولين فيه حيث قال فيها المراد بالحصول
فى تعريف النظرى يحتمل الحصول المط ومط الحصول فما وجه التوفيق قلت ان المحشى لما اخذ ههنا
التوقف المعتبر فى تعريف النظرى بمعنى عدم امكان حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عليه وهو
امر سلبى حكم بان المراد من الحصول المعتبر فيه مطلق الحصول لا الحصول المط الذى لا يمكن سلبه الا بالسلب
عن جميع الافراد اذ لا يمكن ان يكون شئ يكون حصول كل فرد فرد منه بالنظر لان صاحب القوة

القدسية وعليم المطالب كلها بالحدس واخذ التوقف ههنا ك بمعنى المصحح لدخول الفاء فيه وهو معنى شيوعه وثبوته لفرد يوجب تحقق الشئ المط ومط الشئ لان كلا منهما يثبت بثبوت فرد منه حكم بان المراد من الحصول المعتبر في تعريف النظري كلا الحصولين فان التوقف على النظر الذي يوجد في فرد واحد وهو الفاقد للقوة القدسية يوجب تحققه بالنظر الى الطبيعة سواء اعتبرت من حيث هي او من حيث الاطلاق ولا يخفى ما فيه من الاختلال بوجوه اما اولا فبان ما ذكرتم في مبنى الجواب من ان الارادة من الحصول في تعريف النظري الحصول المط وفي البديهي مط الحصول يوجب ان لا يوجد علم نظري اصلا اذ ليس يمكن آه مخدوش بان هذا التعريف انما هو بالنسبة الى فاقد القوة القدسية حين هو فاقد وظ ان حصول شئ نظري له لا يمكن الا بالنظر دون غيره واما ثانيا فبانه اي كان مقصد المحشي من الجواب توجيه تعريف القوم للنظري والبديهي بانهم ارادوا من الحصول الواقع في تعريف النظري مط الحصول وفي البديهي الحصول المط فهذا توجيه بما لا يرضى به قائله فان استدلالهم بلزوم الدور والتسلسل على تقدير نظرية الكل وحكمهم بان النظري لا يكون منتهى للنظريات يدلان على ان الحصول المعتبر في تعريف النظري الحصول المط لا مط الحصول والا فيجوز ان ينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري يحصل لنا بالحدس فلا يلزم دور ولا تسلسل ويكون نظري منتهى للنظري واكتفاؤهم حين الاستدلال على بداهة شئ بحصوله بلا نظر في الجملة بدون اعتبار امتناع حصوله بالنظر بالكلية يدل على ان المعتبر في البديهي مط الحصول لا الحصول المط وان كان مقصوده تجديد الاصطلاح وهذا هو الظ فلا كلام لنا فيه فان الايراد انما هو على القوم فلا يكفي لدفعه تجديد الاصطلاح واما ثالثا فبانه على تقدير اعتبار الحصول المطلق في تعريف البديهي يلزم ان لا يكون المحسوسات والحدسيات بديهيات لانه يجوز ان يحصل المحسوسات البصرية للاعمى والحدسيات لفاقد القوة القدسية بالنظر فتامل **قوله** وبهذا اي الجواب الصواب ليظهر لك آه يعني ليظهر لك بهذا الجواب ان الموصوف بالبداهة والنظرية ليس الا المعلوم لان توقف بعض انحاء حصول المعلوم الذي هو معتبر في النظري وعدم توقف جميع انحاء حصوله الذي هو معتبر

في البديهي صفة للمعلوم لا يقال كيف يصح اتصاف المعلوم الذي جعلتموه عبارة عن الحاصل في الذ
من حيث هو بالبداهة والنظرية لان الحاصل الكذائي عبارة عن الطبيعة من حيث هي وهي لما كانت
من المعاني المفردة لم تكن صالحة للكاسبية والمكتسبية فكيف تكون صالحة للبداهة والنظرية
اما الاول فلان الكاسب يكون علة والمكتسب معلولا والعلة لا تكون الا الهيئة التركيبية من حيث الحصول
والوجود سواء كان وجوده في نفسه او حالة كما بينه الشيخ في منطق الشفاء وكذا المعلول عند المشائين
القائلين بالجعل المؤلف واما الثاني فلان كون الشيء بديهيا ونظريا متفرع على كونه كاسبا
ومكتسبا واذ ابطل كون المعلوم كاسبا ومكتسبا بطل كونه بديهيا ونظريا لان بطلان المتفرع
عليه يستلزم بطلان المتفرع لانا نقول انا لا نم ان الحاصل في الذهن عبارة عن نفس الطبيعة
من حيث هي بل هي عبارة عنها مع لحاظ حيثية الحصول في الذهن لا التي هي مرتبة القيام
فيكون المعلوم ح عبارة عن هيئة تركيبية فيصلح ان يكون كاسبا ومكتسبا فيصلح ان يكون
نظريا وبديهيا فيكون قول المحشي من الحصول في الذهن في قوله مع قطع النظر عن حصوله في
الذهن ح كناية عن مرتبة القيام وكذا قوله من حيث هو حاصل في الذهن فتامل ثم لما كان
لمتوهم ان يتوهم ان القول بكون المعلوم متصفا بالبداهة والنظرية بالذات مناف ومخالف
لتقسيم العلم اليهما فانه يدل صريحا على ان العلم يتصف بهما اذ التقسيم لا يكون الا الى اشياء تتصف
بها المقسم دفعه المحشي في حاشية الحاشية بقوله فقسمة العلم اليهما لا ينافي ذلك لان المعلوم بعد
اعتبار اتصافه بالنظرية والبداهة يصير علما انتهى حاصله ان تقسيم العلم الى البداهة والنظرية
ليس تقسيما حقيقيا حتى ينافي القول بكون المعلوم متصفا بهما بالذات بل بواسطة المعلوم فان
المعلوم لما انقسم اليهما اولا لانه يتصف بهما بالذات ينقسم العلم اليهما ايض بواسطته بناء على ان
المعلوم اذا اتصف بالنظرية والبداهة اللتين هما من العوارض الذهنية فقد اكتنف بالعوارض
الكذائية فيصير علما لانه عبارة عن الشيء المكتنف بالعوارض الذهنية فلو كان المعلوم نظريا
يكون العلم الحاصل بعده نظريا ولو كان بديهيا يكون العلم الحاصل منه بعده بديهيا وبالجملة ان كون العلم

نظريا مجازا عن حصوله بعد اتصاف المعلوم بالنظرية وكذا كونه بديهيا مجازا عن حصوله بعد اتصاف
المعلوم بالبداهة وما قلتم اذ التقسيم آه ان اردتم به الكلية يعني يكون هذا في كل تقسيم سواء كان
حقيقيا اولا فممنوع وان اردتم به الجزئية يعني يكون هذا في التقسيم الحقيقي فقط فمسلم لكن لا نم ان
تقسيم العلم الى البداهة والنظرية تقسيم حقيقي حتى يتم به التوهم المذكور **قوله** لا الى حصل
في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم لا يخفى ما فيه اما اولا فبان هذا مخالف
لما قاله في موضع آخر من ان البداهة والنظرية صفتان للتصور والتصديق بالذات وللمتصور
والمتصدق به بالعرض الا ان يقال ان المحشي بنى كلامه ههنا على التحقيق وفي الموضع الآخر على مذهب
الجمهور واما ثانيا فبان المقصود من النظر تحصيل مبدأ انكشاف الشيء لا الشيء نفسه الا ترى انا
اذا تصورنا المثلث القائم الزاوية وان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيه ثم اقمنا
البرهان عليه فالبرهان انما يفيد العلم لا المعلوم فانه كان موجودا بوجود سابق عليه فيكون المتصف
بالنظرية ومحلها هو العلم دون المعلوم ولما كان بين البداهة والنظرية تقابل التضاد او العدم
والملكة ومن شروط التقابل ان يكون محل المتقابلين واحدا لا بد ان لا يكون المتصف
بالبداهة ايضا الا العلم دون المعلوم وبهذا يندفع ما افاده عمي قدوة المحققين قدس سره في
شرحه لسلم العلوم ان العلم والمعلوم كليهما يكونان متصفين بالبداهة والنظرية بالذات لكن اتصاف
المعلوم بهما اولا وبالذات والعلم بواسطته وبعيته في الثبوت وكذا ما قيل من ان المعلوم
بحسب وجوده في نفسه في ظرف الذهن مقدم على وجود العلم بالذات فيجب ان يكون
حصول المعلوم هو المترتب على النظر او غير المترتب عليه ثم يصير بعد الانكشاف بها علما
مترتبا عليه او غير مترتب عليه ثانيا وبالعرض **قوله** ان النظرية آه عطف على قوله ان المتصف ا
يعني بالجواب الصواب يظهر لك ان النظرية والبداهة آه حاصله انك لما عرفت من الجواب
الصواب ان النظري عبارة عما يتوقف فرد من حصوله على النظر والبديهي عما لا يتوقف جميع
افراد حصوله عليه يظهر لك ان البداهة والنظرية لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات

عه اي شرح الرسالة القطبية ١٢

عه القاضي مولانا محمد مبارك ١٢

لانه لم يعتبر في تعريفهما النسبة الى الاشخاص و الاوقات حتى يختلفان باختلافهما فيجوز ان يكون
الشيء الواحد بالنظر الى شخص او وقت متوقفا على النظر فيكون نظريا بالنسبة اليه وغير متوقف
عليه بالنسبة الى شخص آخر او وقت آخر فيكون بديهيا بالنسبة اليه قال الشارح سلمنا ذلك
اى كون مقصودهم بالتوقف المعنى الاول وهو ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد حصول شيء آخر
لكن لا نم آه جواب آخر للايراد وتقريره غني عن التوضيح **قوله** هذا الجواب اشارة الى ان
الجوابين السابقين اللذين ذكرهما الشم ليسا بمبنيين على كون البداهة والنظرية صفتين
للعلم اذهما ينتهضان على تقدير كونهما صفتين للعلوم ايض كما لا يخفى على المتأمل المنصف
قوله وقد عرفت ان الامر ليس كك كيف وما يترتب على النظر آه اعتراض على جواب الشم
بقوله سلمنا آه عن الايراد بان هذا الجواب انما يتم لو كانت البداهة والنظرية صفتين للعلم
مع انه بطل لانك قد عرفت في الجواب الصواب انهما صفتان للمعلوم لا للعلم كيف وما
يترتب على النظر ويحصل آه فلم يتم الجواب ح ولا يخفى ما فيه كما بيناه لك **قوله** مع انه لا اختلاف
آه اعتراض آخر على جواب الشم بقوله سلمنا آه عن الايراد حاصله ان مناط الجواب ثبوت
التغاير بين العلم الحاصل بالنظر والعلم الحاصل بالحدس مع انهما ليسا بمتغايرين اصلا لا بحسب
التشخص ولا بحسب الحقيقة اما الاول فلان العلمين المذكورين عرضان والعرض انما يتشخص
بالمحل وهو الذهن ولما فرض ة واحدا اذ الكلام في العلم الذي يمكن حصوله بطريق الحدس
والنظر لشخص واحد لا يكون لما حل فيه الا تشخص واحد ثم لما كان لمتوهم ان يتوهم ان حصر كم
بان العرض انما يتشخص بالمحل مم اذ قد يحصل تشخصه بغير المحل ايض فيجوز ان يختلف العلمان ح بحسب
التشخص من جهة اخرى بان حصل احدهما بالحدس والآخر بالنظر دفعه بقوله وحصول كل علم آه
يعني ان حصول كل واحد من العلمين لكل فرد من افراد الانسان يمكن بكل واحد من الحدس والنظر
فلا يكون لواحد منهما خصوصية باحد العلمين حتى يحصل التشخص والتمايز بينهما به واما الثاني فلان
حصول كل علم لكل فرد من افراد الانسان يمكن بالنظر والحدس فما يحصل بالنظر يمكن حصوله بالحدس

فلو كان بين العلمين تخالف بحسب الحقيقة لما امكن ذلك انتهى توضيح كلام المحشي في العلم انه وان لم يكن بحيث عدم
الاختلاف بحسب الماهية بين العلمين الحاصل احدهما بطريق النظر والآخر بالحدس دخل في دفع جواب الش
اذ بناء الجواب ليس الا على عدم الاختلاف الشخصي بينهما دون الاختلاف بحسب الحقيقة فيكفي لدفعه منع
الاختلاف الشخصي لكنه انما اورده تنبيها على انه ليس ثمة اختلاف اصلا ولا يخفى على المتأمل ما في استدلال
المحشي من الايرادات واحدها نقض اجمالي تقريره انه لو صح الاستدلال يلزم منه ان لا يحصل علوم
مختلفة متعددة لشخص واحد فان اختلاف العلوم اما بالتشخص او بالماهية وكلاهما باطل اما الاول
فلما بينه المحشي من ان العلم عرض والعرض انما يتشخص بالمحل وهو قوة الذهن ولما فرض واحدا كيف
يتعدد التشخصات حتى يحصل به العالم الواحد علوم مختلفة متعددة واما الثاني فلان العلم
طبيعة نوعية عند المحشي فكيف يمكن اختلافه بحسب الماهية والحقيقة فما هو جواب عن هذا فهو
جوابنا عن دليل المحشي واربع منها نقض تفصيلي ثلث منها على الشق الاول من الاستدلال
الاول ان المستدل قائل بمنع جواز تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي فللقائل ان يقول
انه قد تقرر في مقره ان التشخص يحصل بنحو من الوجود ولا ريب في ان الوجود الحاصل بالنظر غير الحاصل
بالحدس فلابد ان يكون التشخص الحاصل من احدهما غير ما يحصل من الآخر والا يلزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد شخصي مع ان المحشي قائل ببطلانه والاخيران اشار اليهما جدي واستاذ
استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال قوله حصول كل علم بكل فرد من النظر والحدس
ممكن مم مع قطع النظر عن منع امكان القوة القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة لانا سلمنا
امكان القوة القدسية لكل فرد لكن اختلاف التشخص والتشخص لا يتوقف على اختلاف المحل
شخصا وزمانا فحسب بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات
كالهيولى الاولى عندهم والا يلزم اجتماع المثلين المستحيل انتهى قوله قدس سره حصول كل علم
بكل فرد من النظر والحدس ممكن مم اشارة الى نقض وقوله قدس سره مع قطع النظر عن منع
امكان اشارة الى نقض آخر ويمكن الجواب عنه بان هذا المنع لا يضر المحشي اذ قد بنى اعتراضه

علی جواب الشارح بطریق الالزام فانہ قائل بجواز امکان القوۃ القدسیۃ لکل فرد فرد من الانسان

قولہ قدس سرہ لا یتوقف علی اتحاد الحل شخصا و زمانا ایمار الی انہ لا یمکن القول بان الاختلاف

بین العلم الحاصل بالحدس و الحاصل بالکسب اختلاف بحسب التشخص من جہۃ الزمان فان الکسب

الذی ہو زمان فقد القوۃ القدسیۃ لما کان غیر زمان الحدس الذی ہو زمان وجودہا

یکون العلم الحاصل بالکسب غیر العلم الحاصل بالحدس مغایرۃ شخصیۃ لان الاختلاف الزمانی ایضا

یکون موجبا للاختلاف الشخصی للاعراض فان الحدس ممکن الحصول فی زمان الحصول بالنظر

فاتحد زمان الحصول ح لا محالۃ الا ان یقع الحدس وان یمکن فی زمان الحصول بالنظر لکنہ لا یمکن مع شرط

النظر و بقائہ و ہذا ہو مراد المجیب فیکون العلم الحاصل بالحدس ح مغایرا للعلم الحاصل بالکسب

مغایرۃ شخصیۃ قولہ قدس سرہ بل المحل الواحد فی زمان واحد یوجب تعدد التشخصات باعتبار

الجہات کالہیولی الاولی عندہم و ما اوردہ علیہ من ان القیاس علی الہیولی الاولی قیاس مع

الفارق لان للہیولی لابہامہا جہات خارجیۃ موجبۃ للتعینات سوی تعین الذات فتکون

مختلفۃ بحسب التعین و التشخص فیوجب اختلاف تشخص الاعراض بخلاف النفس الناطقۃ لانہا

متحصلۃ متعینۃ لا ابہام فیہا اصلا فاختلافہا بحسب الجہات لا یکفی فی تعدد التشخصات لان الابہام

فیہ لا یوجب اختلاف التشخصات انتہی ففیہ ان ابہام الہیولی بالمعنی الذی یوجب اقتران الجہات

الخارجیۃ لہا التشخص الاعراض دون النفس الناطقۃ لیس لمتبین و لا مبین و ما ہو من الاربع نقض

تفصیلی علی الشق الثانی من الاستدلال تقریرہ ان الاستدلال انما یتم لو کان الکسب و الحدس

داخلین فی حقیقۃ العلم مع انہ لیس کذلک اذ ہما معدان لہا فلا شناعۃ فی حصول علم تارۃ بالحدس

و تارۃ بالکسب و لعل قول المحشی فتامل اشارۃ الی ہذہ الایرادات قال الشارح فالاعتراض علیہ بان

... یرد علیہ الایراد المذکور فی الشرح کما یرد علی التعریف الاول للنظری قولہ لان منشا

النظریۃ و البداہۃ الخ مقصود المحشی منہ دفع ما توہم السید ابو الفتح من کلام الشارح انہ جعل مناط الفرق

بین التعریفین باہویۃ الثانی دون الاول و قوع لفظ التوقف فی التعریف الاول و لفظ

الاحتياج في الثاني حتى اعترض عليه بانه لافرق بين الاحتياج والتوقف لكونهما بمعنى واحد فاحتياج
الفاقد حين هو فاقد في تحصيل المطالب النظرية غير خفي كتوقفه عليه وتوقفه عليه بشرط كونه فاقدا
لما كاحتياجه اليه فالفرق تحكم انتهى لانا لانم ان الشارح جعل مناط الفرق ما هو نيته الثاني دون الاول
ما ذكرتموه حتى يتوجه عليه اعتراضكم بل انما جعل مناطه وقوع لفظ التحصيل في الثاني والحصول في
الاول فالحاصل ان الحصول من صفات العلم لا يختلف في نفسه بان يتوقف تارة على النظر وتارة
لا لانه لا يخ اما ان يتوقف على النظر فيكون نظريا او لا يتوقف عليه فيكون بديهيا فيكون المتبادر
من التعريف الاول ح ما يتوقف نفس حصوله اي علمه على النظر او لا يتوقف عليه فيرد عليه الايراد
المذكور من انه ليس علم كك لانه يمكن حصول كل شيء سواء كان تصورا او تصديقا بالحدس فلا يتحقق
العلم النظري بخلاف التحصيل فانه صفة للعالم فيختلف باختلافه قطعا فيجوز ح ان يتوقف تحصيل
علم واحد على النظر وغير متوقف عليه بالنظر الى العالمين الاول بالنظر الى فاقد القوة القدسية
والثاني بالنظر الى واجدها فلا يرد الايراد فان فاقد القوة القدسية حين هو فاقد يصدق عليه
انه يحتاج في تحصيل المطالب الى الفكر قطعا وبالجملة ان التعريف الثاني بالقياس الى الفاقد
للقوة القدسية بشرط كونه فاقدا لها لا يقم ان الاهونية باعتبار اخذ التحصيل في التعريف كما
يتحقق باعتبار العالمين كك يتحقق باختلاف الوقتين بعالم واحد ايض فانه يجوز ان يكون تحصيل
علم واحد لشخص واحد في وقت واحد متوقفا على النظر وهذا اذا كان فاقدا للقوة القدسية وغير
متوقف عليه في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة القدسية عليه من المبدأ الفياض فلم لم
يذكر المحشي هذا الاحتمال لانا نقول عدم الذكر مم فان ذكر حال العالمين يستلزم ذكر هذا الاحتمال
ايض بناء على ان اعتبار الوقتين لعالم واحد بمنزلة عالمين بحسب اختلاف حالتين هذا غاية
ما يمكن ان يقال لتصحيح كلام المحشي ويرد عليه ايرادات اشار الى اثنين منها جدي واستاذ استاذي
كمال المحققين قدس سره تحصيل علم واحد بالنظر وبغيره بالنظر الى العالمين غير صحيح للاختلاف باختلاف
العالمين فاين التوحد ولا ينفع الجواب لان الجواب على تقدير ان يكون البداهة والنظرية

صفة المعلوم الا ان یکون المراد من العلم المعلوم ثم ان تعریف النظری و البدیهی علی تقدیر کونهما
صفة للمعلوم صحیحة بالقیاس الی الواجد والفاقد وکذا علی تقدیر کونهما صفة للعلم انتہی فقوله قدس
سره تحصیل علم واحد آه ایراد قوله قدس سره غیر صحیح للاختلاف ای لاختلاف العلم باختلاف
العالمین لان العلم عرض و العرض انما یتشخص بالمحل فلو کان المحل واحدا متشخصا کان العرض ایضا
واحدا متشخصا بتشخص واحد ولو کان متعددا کان العرض ایضا کک متعددا و متشخصا بتشخصات
متعددة فههنا لما کان المحل ای النفس متعددا کان العلم ایضا متعددا لا واحدا حتی یصح ما قاله
المحشی من انه یجوز ان یکون تحصیل علم واحد آه قوله قدس سره و لا ینفع الجواب آه ایراد آخر
علی طریق التنزل حاصله انه علی تقدیر تسلیم تحصیل علم واحد جزئی للعالمین لا یندفع الایراد المذکور
لانه اذن یکون البداهة و النظریة من صفات العلم مع ان الکلام کان علی تقدیر ان یکونا من
صفات المعلوم کما هو التحقیق عند المحشی قوله قدس سره الا ان یکون المراد بالعلم المعلوم مجازا کما یراد
من الخلق المخلوق و المعلوم لما لم یکن جزئیا متشخصا بتشخص واحد لم یتجه علیه ما یتجه علی تقدیر الارادة
من العلم فی قوله تحصیل علم واحد معناه الحقیقی و اشار الی الثالث عمی قدوة المحققین المتاخرین من ان
التحصیل کالحصول له افراد بالنظر الی المحصلین و کما ان المتبادر من توقف الحصول علی النظر
ان لا یمکن حصول کل فرد منه بدونه فیرد النقض بالحصول لمن یمکن له القوة القدسیة کک المتبادر من احتیاج
التحصیل الی النظر ان لا یمکن فرد من تحصیل بدونه فیرد النقض بتحصیل الواجد للقوة القدسیة من حیث انه واجد و ما تخلص
من الاول تخلص من تحصیل فکلا التعریفین علی السویة فلا وجه لاهونیة الثانی من الاول و لعل قول المحشی
فتامل اشارة الی هذه الایرادات قال الشارح وکان هذا المعنی هو مراد من عرفهما بالتوقف و عدمه یعنی ان من
عرف النظری بما یتوقف حصوله علی النظر والبدیهی بما لا یتوقف حصوله علیه کانه اراد به ما هو معنی التعریف الثانی لما ای
الاحتیاج فی تحصیله الی نظر او لا یحتاج الیه ثم لما کان لا بد لهذه الارادة من التعلیل علله المحشی بقوله فذلک آه
حاصله انه اراد للمعرف بالتعریف الاول من الحصول الواقع فیه الوجود الرابطی و هو عبارة عن وجود الشیء لغیره
بان یکون مرآة لملاحظة حال الطرفین و هاهنا العلم و العالم فیکون المراد من الحصول ح وجود العلم للعالم و اتصافه

قوله الثاني في التعريف الثاني معنى تعريفه من الاول بالتعريف المعرف اراد متلازمة فهذه الملازمة قطعا للتحصيل وهو ملازم به

من وغيره الشيخ تصريح الرابطي الوجود الحصول من الاول بالتعريف المعرف مراد يكون يؤيده اي ويؤيده

لموضوعه الا الوجود يكون لا فحصوله عرض العلم ان لاشك فانه بموضوعه وجوده بعينه هو وحصوله العرض وجود

الرابطي الوجود ح الحصول من المراد يكون ان فلابد الرابطي الوجود هو الوجود هذا ان البين ومن العالم هو الذي

وتعدده تعدده مصدري بمعنى الوجود فان لموضوعه وجوده بعينه العرض وجود يكون ان يمكن كيف انه يقال لا

وجود يكون فكيف والعرض الموضوع شيئين اليه المنسوب كان ولما توحده اليه المنسوب بتعدد الا يكون لا

لما الاعراض ان جهة من التابعة سبيل على بل الحقيقة سبيل على ليس العينية حكم ان نقول لانا لآخر الوجود عين احدهما

تذكرها لم شريفة كلمات بقية ثم وجودها عين وجودها ان قيل لما الوجود محال تابعا يكون ان الا وجودها يكن لم

النظر ان العلم ففقدانها القدسية القوة وجدان بحديث اي البحث هذا من الشارح **قال** للاختصار رو ما

فلانه الاول على اما والمعلوم العلم صفات من كانتا سواء والاوقات الاشخاص باختلاف تختلفان والبداهة

النظر الى عليه متوقفا اليه بالنسبة بديهيا فيكون القدسية القوة كصاحب النظر على متوقف غير لشخص معلوم حصول يكون

على متوقفا لشخص وقت في معلوم حصول يكون ربما وايضا اليه بالنسبة نظريا فيكون القدسية القوة كفاقد آخر شخص

القوة فيضان وقت وهو آخر وقت في اليه بالقياس نظريا فيكون القدسية القوة فقدان وقت وهو النظر

الثاني على واما اليه بالنظر بديهيا فيكون النظر على متوقف غير الشخص لذلك حصوله يكون الفياض المبدأ من القدسية

القدسية للقوة فاقدا كان مما وهو شخص الى بالنظر النظر على متوقفا يكون قد واحد بمعلوم المتعلق العلم فبان

وايضا ربما القدسية القوة صاحب كونه تقدير على وهو آخر شخص الى بالنظر عليه متوقف وغير اليه بالقياس نظريا فيكون

النظر على متوقفا القدسية القوة فقدان وقت هو معين وقت في احد شخص الى بالنظر لمعلوم علم يكون

القوة فيضان وقت وهو آخر وقت في الشخص ذلك الى بالنظر عليه متوقف غير اليه بالنظر نظريا فيكون

يخفى لا كما تاما الكلام هذا يكن لم لما ثم باعتباره بديهيا فيكون الفياض المبدأ من عليه القدسية

الثاني القسم معرفة كان ولما الشارح **قال** فتامل بقوله اليه الشارح اشار اسلفناه لما المتذكر على

موقوف بيانه معتبرا النظر وجه **قوله** والنظري الضروري وهما القسمين بل النظري اي

على بيان معنى العنوان والمفهوم فاستمع ان العنوان عبارة عما يعبر به عن الشئ والمفهوم ما يفهم من
الشئ وهما قد يكونان متغايرين كالانسان اذا عبر بالكاتب فان الكاتب عنوان للانسان
البتة وليس بمفهوم له فانه من البين انه لا يفهم من الانسان في الكان لا يصدق الا عليه ومن غيره
وقد يكونان متحدين كالانسان اذا عبرناه بالحيوان الناطق فانه من البين انه عنوان له
ومفهوم له ايضا اذا عرفت هذا فاعلم ان عنوان القسم الثاني لما كان مفهوم النظر الماخوذ من
النسبة ومفهومه الاصطلاحي ما يتوقف على النظر يكون النظر معتبرا فيه وجودا في العنوان والمفهوم
كليهما بخلاف الاول فان عنوانه لما كان الضروري ومفهومه الاصطلاحي ما لا يتوقف على النظر
يكون النظر خارجا عن عنوانه وداخلا في مفهومه عدما وبما وعيت من تقرير كلام المحشي ظهر لك
ان قول المحشي هذا اشارة الى ان بل في قول الشارح بل القسمين للترقي من الظاهر الى الخفي فان جزئية النظر
للقسم الثاني ظاهر فانها بالنظر الى العنوان والمفهوم كليهما دون القسم الاول فانها بحسب المفهوم
فقط دون العنوان ثم اعلم ان اختيار النظر عدما في مفهوم الضروري انما هو لو قيل ان بين
النظري والضروري تقابل العدم والملكة دون ما اذا قيل ان بينهما تقابل التضاد **قوله**
وخروجه عنهما آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انهم قائلون بان النظر يكون خارجا عن الضروري
والنظري اما عن الاول فبان المعتبر فيه عدم النظر لا النظر واما عن الثاني فبان النظر معد
للنظري والمعد يكون خارجا عن المعلول فيكون النظر خارجا عنه ايضا البتة فكيف يصح الحكم
بدخول النظر فيهما فان الخروج ينافي الدخول وتقرير الدفع ان مرادهم من خروج النظر عن النظري
والضروري الخروج عن حقيقتهما ومن الدخول الدخول في مفهوميهما ولا تنافي بينهما فان المفهوم
والحقيقة لا يجب ان يكونا متحدين حتى يلزم من كون الشئ جزءا لاحدهما كونه جزءا للآخر اذ مفهوم
الشئ قد يكون عرضيا له بخلاف الحقيقة فانه يكون ذاتيا له اذ هي عبارة عما يكون الشئ به هو هو
الا ترى ان حقيقة الاعمى حالة بسيطة ومفهومه عدم البصر وهو خارج عنه عارض له فلا شناعة
اذن في ان يكون الشئ جزءا لمفهوم الشئ ولا يكون جزءا لحقيقته **قوله** التوجه نحو المجهول هذا التوجه

لابد ان يكون مسبوقا بتصوره بوجه ما والا يلزم طلب المجهول المطلق قال المحشي في الحاشية المنهية
التوجه الاول قبل الحركة الاولى والثاني قبل الثانية انتهى حاصله ان التوجه الاول الى التوجه
نحو المجهول قبل الحركة الاولى التي سيبينها المحشي وهي الحركة من المطالب الى المبادي فانه من
البين انه ما لم يتوجه الذهن الى المجهول الذي هو المطلوب لا ينتقل منه الذهن الى المبادي والتوجه
الثاني الذي هو عبارة عن التوجه نحو العلوم المخزونة الذي هو المبادي قبل الحركة الثانية
التي سيبينها المحشي ايضا وهي الحركة من المبادي الى المطالب فانه من المعلوم انه ما لم يتوجه الذهن
الى المبادي المعلومات لا ينتقل منها الى المطالب ثم لما كان لسائل ان يسأل ان المطلوب حين
التوجه اليه مفقود ويحصل بالحركة الفكرية فكيف يمكن التوجه اليه اذ لا بد له من كون المتوجه اليه موجودا
اشار المحشي الى دفعه بقوله كما ان المتوجه اليه حين التوجه بحسب آه حاصله انا لا نسلم انه لا بد للمتوجه
ان يكون المتوجه اليه موجودا حين التوجه الا ترى ان مطلوب الحركة الاينية التي هي عبارة عن
انتقال الجسم من الاين الى الاين الذي هو عبارة عن حالة تحصل للشيء بسبب وجوده في
المكان الذي هو عبارة عند المشائيين عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي انما هو الاين المخصوص الذي هو يكون عند وصول الجسم المتحرك الى المنتهى ولا شك انه
معدوم لانعدام ما يحصل به الى السطح فان حصوله انما يكون بخرق المتحرك ما قدامه فحصوله انما
انما يكون اذا خرق المتحرك جميع ما قدامه الى المنتهى والحال انه لم يخرقه الى حين انقطاع الحركة مع
كونه متوجها اليه **قوله** والثاني الملاحظة وهي التوجه نحو العلوم المخزونة آه معلوما تنا على
انحاء احدها الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة ويدركها النفس باعانة الحس المشترك الذي
عبارة عن قوة مودعة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ وثانيها
الجزئيات الموجودة في المحسوسات ولا يدركها الحواس الظاهرة بل تدركها النفس بتوسط
الوهم الذي هو عبارة عن قوة مودعة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ وثالثها الكليات
وتدركها النفس الناطقة بلا اعانة شيء من الحواس ثم لما كان قد يطرء على كل مدركة المدركة

الثلث المذكورة الغفلة عن المدرک بالفتح تارة بحیث اذا التفت الیہ تدرکہ بمجرد الالتفات وتحکم علیہ بان ہذا المدرک ہوالذی کان مدرکا سابقا وتارة بحیث اذالم تدرکہ بمجرد الالتفات بل تحتاج الی کسب جدید فلاتحکم علیہ بان ہذاالمدرک ہوالذی کان مدرکا سابقا لابد من القول بان المدرک بالفتح فی الحالة الاولی التی ہی المسماة بالذہول عندہم محفوظ ومخزون فی موضع یکون لہ مناسبتہ بالمدرک بالکسر فیدرکہ بمجرد الالتفات بان یاخذہ من ذلک الموضع متی شاء دون الحالة الثانیة التی ہی المسماة عندہم بالنسیان ولذا یحتاج فی ہذہ الحالة فی الادراک الی کسب جدید والافما الوجہ فی ان المدرک بالکسر یدرک المدرک بالفتح تارة بمجرد الالتفات وتارة یحتاج الی کسب جدید وہذا الموضع ہی التی یعبرونہ بالخزانة ولذا یقو ان الذہول عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدرکة فقط والنسیان عن زوالہا عن القوة المدرکة والخزانة کلیہما ولعلک قد علمت بماوعیت ان منشاء الاخذ من الخزانة انما ہی المناسبة بینہا وبین المدرک بالکسر فلایتوہم ان الخزانة فی حالة النسیان باقیة الیض فلابدان لایحتاج فی ہذہ الحالة الیض الی کسب جدید لان بقاء نفس الخزانة لایکفی للاخذ بمجرد الالتفات بل لابد من المناسبة بینہما وہی لمازالت فی ہذہ الحالة یحتاج المدرک بالکسر فی الادراک الی کسب جدید ولم یدرکہ بمجرد الالتفات ثم اختلفوا فقال بعضہم ومنہم الش والمحشی ان الخزانة خزانة للعلومات فخزانة الجزئیات المحسوسة بالحواس الظ التی عبر عنہا المحشی بقولہ المحسوسات الخیال وہو عبارة عن قوة مودعة فی آخر التجویف الاول من الدماغ وخزانة الجزئیات التی لایدرکہا الحواس الظ وہی التی عبر عنہا المحشی بقولہ الموہومات الحافظة وہی قوة مودعة فی اول التجویف الآخر فان قلت من این یعلم تعین المحال المذکورة للقوی المذکورة قلت لما یعرض الاختلال فی الادراک والحفظ للقوی المذکورة حین عروض الآفة علی ہذہ المح علم منہ ان ہذہ المح مح لہذہ القوی ولا یمکن ان یختزن الجزئیات المذکورة فی العقول لانہ لابد فی الحال والمحل من المناسبة

وہی مفقودۃ ۃ اذ تلک الجزئیات مادیۃ والعقول مجردۃ فکیف تحل فیہا وترتسم وتختزن فیہا وخزانۃ الکلیات التی عبر عنہا المحشی **بقولہ** المعقولات اذہی عبارۃ عن الصورۃ التی تحصل فی العقل ای النفس الناطقۃ ومن المتقرر عندہم انہ لاتحصل فیہا الاصورۃ الکلیات فلاتکون معقولا تہا ح الاکلیات العقل الفعال لا القوۃ المادیۃ والالیلزم حلول المجردات ای الکلیات فیہا والالم تکن خزانۃ لہا فیلزم حلول المجرد فی المادی وقال بعضہم انہا خزانۃ للعلوم وہذا ما علیہ المشائون واما الاشراقیون فلما قالوا ان علم العقول علم حضوری لاتکن ان یکون العقول خزانۃ لہا والاتکون حالۃ فیہا فیکون علمہا بہا علما حصولیا وہذا لابد للمعقولات من الخزانۃ ولایصلح لہا ح الا النفوس الفلکیۃ المجردۃ قالوا انہا خزانۃ لہا ولما انکروا جمیع القوی الا القوۃ الوہمیۃ والمتصرفۃ قالوا ان خزانۃ المحسوسات ہی النفوس المنطبعۃ الفلکیۃ لانہا لابد لہا من الخزانۃ ولایصلح لہا ح الاہی وقد بقی خبایا فی زوایا المقام **قولہ** وۃ اشکال قوی وہو ان النسیان اہ اعلم انہ یرد علی کون العقل الفعال خزانۃ للمعقولات اشکالات منہا اوردہ المحشی بقولہ ہذا حاصلہ انہ لوکان العقل الفعال خزانۃ للمعقولات یلزم ارتسام الکواذب فیہ حین طریان النسیان والذہول علیہا فانہما یعرضان لہا ایض کما یعرضان للمعقولات الصادقۃ مع انہ قد تقرر عندہم ان العقل الفعال لایکون محلا لارتسام الکواذب ووجہ الملازمۃ اما فی النسیان الذی ہو عبارۃ عن زوال الصورۃ عن القوۃ المدرکۃ والخزانۃ معا فبان المراد عن زوال الصورۃ عنہما لیس مطلق الزوال والایصح اطلاق النسیان علی الشئی قبل ان نعلمہ لانہ زائل عنہما مع انہ لیس کک بل الزوال الخاص ای الزوال بعد الوجود فلابد من ارتسام الصورۃ فی الخزانۃ اولا فتزول عنہا بعدہ اذ الزوال الحادث للشئی عن الشئی لایکون الابعد ارتسامہ فیہ اما فی الذہول الذی ہو عبارۃ عن زوال الصورۃ عن القوۃ المدرکۃ فقط فبانہ من البین ان ہذا الزوال لایتصور الابعد ارتسام الصورۃ فی الخزانۃ التی ہی العقل وبقاؤہا فیہا والالم یصح تخصیص زوال الصورۃ بالقوۃ المدرکۃ لایقو لاحاجۃ فی بیان الاشکال الی حدیث طریان الذہول والنسیان

فانه لما ثبت عندهم ان العقل الفعال خزانة لجميع معقولات النفس الناطقة سواء كانت صادقة او كاذبة يتوجه عليه الاشكال بارتسام الكواذب فيه سواء اعتبر طريان الذهول والنسيان عليهما ولا لانا نقول ما كان اثبات كون العقل الفعال خزانة للمعقولات انما هو من جهة طريان الذهول والنسيان مست الحاجة الى ذكر هذا الحديث ومنها انه يلزم على تقدير طريان الذهول على بعض المعقولات بالنسبة الى شخص ونسيانه بالنسبة الى شخص آخر ان يكون العقل الفعال محلا لاجتماع النقيضين وهو حصول صورته وزواله ومنها ما اشار اليه جدي وجد استاذي استاذي في حاشيته وسننقلها ان شاء الله تعالى حاصله انه يلزم ان يكون العقل الفعال محلا للتغير والزوال على تقدير طريان النسيان عليه اذ هو عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والخزانة معا ومنه يلزم محذور آخر وهو حدوث الجهل فيه ويمكن الجواب عن الاشكالات الاخيرة بان معنى زوال الصورة عن الخزانة المعتبر في النسيان هو زوال المناسبة التي بها ياخذ النفس الصورة منها دون زوال نفس الصورة حتى يلزم منه على تقدير طريان الذهول والنسيان على بعض المعقولات بالنظر الى الشخصين اجتماع النقيضين في العقل الفعال وعلى تقدير طريان النسيان فقط كونه محلا للتغير والزوال وحدوث الجهل فيه **قوله** واجاب عنه المحشي اي الشارح بان شان العقل الفعال آه حاصل الجواب انا لا نم انه قد تقرر عندهم ان العقل الفعال لا يكون محلا لارتسام الكواذب اصلا ومطلقا حتى يتم بها الاشكال فان العقل الفعال يرتسم فيه صور الكواذب والصوادق كلتيهما الكل الاول على طريق الحفظ والتصور والثاني على طريق التصديق **قوله** ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه آه هذا القول مشتمل على ثلث ايرادات على جواب الشارح المحقق اشار المحشي الى اولها بقوله مع ابتنائه حاصله ان جواب الشارح مبني على كون علم العقل الفعال الذي هو علم قديم تصورا وتصديقا مع ان هذا خلاف ما ثبت عند الجمهور فانهم قد ذهبوا الى ان التصور والتصديق لا يكونان الا في العلم الحصولي الحادث دون القديم وابتناء الكلام على خلاف الجمهور ليس من داب المحصلين والى ثانيها بقوله ولزوم عدم المطابقة آه حاصله انه يلزم على هذا الجواب عدم المطابقة بين الخزانة وذي الخزانة فان ارتسام صور الكواذب في النفس الناطقة التي هي ذات الخزانة انما هو من جهة تصديقها لها وفي العقل الفعال الذي هو خزانة لها من جهة تصوره اياها مع انه قد تقرر عندهم انه لا بد ان يكون بين الخزانة وذيها مطابقة والى ثالثها بقوله لا يتم لان الاشكال آه

حاصله ان الاشکال انما هو علی تقدیر طریان الذهول والنسیان علی تصدیق النفس الناطق للکواذب من حیث هو تصدیق فلابد من ارتسامها فی العقل الفعال الذی هو خزانة لها من جهة تصدیقها فالاشکال باق بحاله ولا یتوهم ان مآل هذا الایراد والایراد الثانی واحد لان المقصود من هذا الایراد اثبات اختزان العقل الفعال لتصدیق کواذب المعقولات التی للنفس الناطقة مع قطع النظر عن المطابقة وعدمها بین الخزانة وما هی خزانة له بخلاف الایراد الثانی فان المقصود منه الا التناقض علی ما یقولونه من انه لا بد ان یکون بین الخزانة وما هی خزانة له مطابقة مع قطع النظر عن کون العقل الفعال خزانة بالنسبة الی تصدیق الکواذب بانه علی هذا الجواب یلزم عدم المطابقة بینهما قال جدی واستاذ استاذی کمال المحققین قدس سره ذیل قول المحشی ولا یخفی آه لعل جواب المحشی بقوله ما سنح لی اتم واوثق لکن جواب العلامة الدوانی ایضا یحتمل التمام فان مقصوده بقوله فی اختزان الکواذب آه الاختزان والحفظ للصورة الاذعانیة للکواذب الموجودة فینا لا حفظ ذات القضایا الکاذبة حتی یلزم عدم المطابقة وعدم تمام الجواب علی ما اورده المحشی الایرادین الاخیرین فان العقل الفعال یحفظ الصورة الاذعانیة التی للکواذب فینا بمعنی ان الاذعان الموجود فینا حاصل صورته فی العقل الفعال وتلویحه ان العقل الفعال عالم بحصول الاذعان فینا ومحل لارتسام صورة ذلک الاذعان فاذا طرء الذهول فقد عدم الصورة عنا وبقی صورة ذلک الاذعان الذی کان فینا الموجودة بالفعل موجودا کما کان وبهذا الطریق یجوز وقوع الذهول والنسیان فی التصدیقات الکاذبة من حیث هی کذلک ویثبت المطابقة بین الخزانة وما هی خزانة له فان الصورة الاذعانیة للکواذب الموجودة فینا مثلها بعینها موجودة فی العقل الفعال ولیس بلازم وجود تلک الصورة بشخصها بعینها فان ذلک یستحیل الا قیام عرض واحد بمحلین بل یکفی وجود مثله وهکذا فی کل خزانة فان صور المحسوسات والموهومات الحاصلة اولا لیست بعینها موجودة فی الخیال والحافظة بل هی معدات لصور اخری مثلها کما تقرر فی موضعه واما الاشکال الاول اعنی لزوم مخالفة الجمهور فمشترک علی الشارح والمحشی لما انه ایضا جعل العقل الفعال

خزانة لصوادق من التصديقات واما الاشكال الوارد على طريان النسيان من لزوم كون
العقل الفعال محلا للتغير فهو ايضا مشترك لان ذلك بناء على معنى النسيان وجعل العقل
الفعال خزانة لها اما مطلقا او للصوادق فحسب انتهى **قوله** قدس سره لعل جواب المحشي بقوله
ماسنح لي اتم وادق وسيجئ منا انه غير تام **قوله** قدس سره لكن جواب العلامة الدواني ايضا
يحتمل التمام فان مقصوده آه فحاصل الجواب للايراد الثاني اي لزوم عدم المطابقة بين الخ انه
وبين ما هي خزانة له انه ان اريد بالمطابقة ارتسام الصورة الشخصية الواحدة فيهما فغير مسلم لاستحالة
قيام عرض واحد شخصي بمحلين وان اريد بها ارتسام طبيعة الصورة فمسلم لكن لا نم انتفائه فيما
نحن فيه لان طبيعة الصورة الاذعانية للكواذب الموجودة في النفس الناطقة على سبيل التصـ
موجودة في العقل الفعال على سبيل التصور وللايراد الثالث وهو الذي اشار اليه المحشي
بقوله لان الاشكال آه ان طريان الذهول على التصديقات الكاذبة للنفس الناطقة من
حيث انها مصدقة لها لا يوجب الا ارتسام انفسها وطبائعها من حيث هي هي في الخزانة
التي هي العقل الفعال لا انفسها مع العوارض المشخصة كما عرفت حتى يجب به ارتسامها في العقل
الفعال من جهة تصديقه بها بناء على ان حيثية التصـ من جملة المشخصات ايضا ثم ينبغي ان يعلم ان
توجيه المحقق لكلام الشـ وان يدفع الايرادين الاخيرين للمحشي على جوابه لكنه توجيه بما لا يرضى به
قائله فان الشارح قد صرح في الحاشية القديمة الخزانة انما تحفظ المعاني التي تتعلق بها التصـ
فهذا القول تصريح في ان مراده بالكواذب هي القضايا الكاذبة لا الصورة الاذعانية التصديقية
قوله قدس سره واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجمهور فمشترك على الشـ والمحشي آه
ايراد على طريق التنزل فحاصل الكلام انه لا شناعة في مخالفة الجمهور اذا كانوا على غير الحق وههنا
كذلك اذ الحق ان الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصـ ولئن تنزلنا عنه فمخالفة الجمهور مشتركة
بين جواب الشـ والمحشي فان المحشي ايضا جعل العقل الفعال خزانة للتصديقات الصادقة
قوله وما سنح لي آه لجواب الاشكال هو ان الكواذب آه حاصله منع ان العقل

له من ان قيام عرض شخصي واحد بمحلين محال ١٢

الفعال خزانة للتصديقات الكاذبة ليلزم من طريان الذهول والنسيان عليها ارتسامها
في العقل الفعال من جهة كونه خزانة لها فان مدرك المدركات التصديقية سواء كانت صادقة
او كاذبة وان لم يكن الا العقل اي النفس الناطقة لكن في ادراكه للكواذب يكون للوهم
ايضا دخل دون الصوادق بناء على ما قد تقرر عندهم من ان الغلط والكذب لا يعرض للنفس
المجردة بدون معارضة الوهم اياها وحكمه خلاف حكمها فلا يمكن علمها لكواذب المعقولات الا
ان يكون مشوبا بالوهم ومخلوطا معه فيكون تلك المعقولات من الوهميات فلا ترتسم الا فيما
هو خزانة للوهميات وهي الحافظة دون العقل الفعال ولا يخفى ما فيه فان الحافظة لما كانت قوة
مادية جسمانية فلا يرتسم فيها الا الجزئيات دون الكليات بناء على ما تقرر عندهم من ان الكليات
لا ترتسم الا في المجرد دون المادي فلا يتم الجواب اذن الا في المعقولات الجزئية الكاذبة
دون الكليات على انا نقول لو كانت الحافظة خزانة الكواذب يرد عليه مثل ما اورده المحشي
من الايرادين الاخيرين على جواب الشم بانه قد ثبت عندهم ان الادراك ليس من خواص
الحافظة فلا تصدق الحافظة ح للكواذب التي تصدقها النفس الناطقة ففات المطابقة
ح بين الخزانة وما هي خزانة له وايضا ان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة
لكواذب المعقولات لزم ان تكون مصدقة لها وهذا كما ترى ولعل قول المحشي فتامل اشارة
الى هذه الايرادات **قوله** الملتفت اليه الصورة الحاصلة آه رد لما فهم الفاضل اليزدي من
قول الشم وربما تخلف الملاحظة عن حصول الصورة اه ان بين حصول الصورة والملاحظة
عموما وخصوصا مطلقا بحسب التحقق حيث قد في حاشيته ذيل هذا القول من الشم بهذه العبارة
فيكون حصول الصورة اعم تحققا من الملاحظة حيث لا يمكن تخلف الحصول عنها لامتناع توجه النفس
نحو المجهول المط ويمكن العكس كما في معاني الحروف ونظائرها مما يجعل آلة لملاحظة الغير فان
الآلة ح حاصلة في الذهن حقيقة وليست ملحوظة الا تبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات انتهى وتقرير الرد
انا لا نم ان بين حصول الصورة والملاحظة عموما وخصوصا مطلقا بل من وجه لتحقق مادتي الافتراق

ومادة واحدة للاجتماع اما الاول ففي علم الشئ بالوجه فان الملتفت اليه والصورة الحاصلة فيه
مختلفان بالذات اي بحسب الحقيقة ومتحدان بالعرض بناء على ان الوجه في هذا العلم عنوان
ذي الوجه والعرض يكون مختلفا بالمهية مع المعروض ومتحدا معه بالعرض ولما كان هذا الوجه
مرآة وآلة لتعرف المعروض فيجب ان يحصل الوجه اولا ليلتفت وينتقل منه الى ذي الوجه
فيكون الملتفت اليه الذي هو ذو الوجه المعروض مغايرا بالمهية للحاصل في الذهن بالذات
الذي هو الوجه العرضي ومتحدا معه بالعرض فلا يجتمع الملاحظة وحصول الصورة حقيقة
وبالذات في هذا العلم بالنظر الى شئ واحد بل تخلف الاولى عن الثاني بالقياس الى الوجه
فان الوجه حاصل في النفس الناطقة من غير ان يلاحظ ويلتفت اليه بالذات لان الالتفات
الكذائي ليس الا الى ذي الوجه وتخلف الثاني عن الاولى بالقياس الى ذي الوجه فانه
يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يكون حاصلا في النفس كذلك لانه لما كان حصوله من جهة الوجه
لا بد ان يحصل بعد حصول الوجه فيكون حصوله ثانيا وبالعرض بواسطة الوجه والقول بان
معنى كون ذي الوجه ملتفتا اليه بالذات ان الوجه ملتفت اليه من حيث اتحاده مع ذي الوجه مع
كونه مخالفا لما يفهم من كلماتهم مصادم للضرورة واما الثاني ففي غير علم الشئ بالوجه وهو العلم بالكنه
والعلم بكنه الشئ والعلم بوجه الشئ فان في كل من هذه الثلث لا يكون الشئ الذي يلتفت اليه
مغايرا للصورة التي بها يعلم ذلك الشئ بل يتحد معه بالذات فيكون ذلك الشئ ملتفتا اليه وحاصلا
بالذات في الحاشية المنهية قد سبق ان التصور على انحاء تصور الشئ بالكنه والثاني تصور الشئ
بالوجه والثالث تصور كنه الشئ والرابع تصور وجه الشئ فالملتفت اليه والصورة الحاصلة
في الاول مجتمعان حقيقة ومتفرقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث والرابع مجتمعان
ليسا متفرقين لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى فمراد المحشي من العكس في قوله وفي غيره بالعكس مطلق الخلاف
لا ما هو المتبادر منه في بادي الراي من كون الخلاف في الامرين لظهور ان ليس كذلك
في العلمين الاخيرين فان قلت ان ما حكم به المحشي ره من تغاير الملتفت اليه والصورة الحاصلة

بالذات واتحادہما بالاعتبار فی علم الشئ بالوجہ بینا فی ما سیحکمہ فی بحث التصدیقات من ان بینہما
اتحادا بالذات وتغایرا بالاعتبار حیث قد فی ذلک البحث الوجہ فی علم الشئ بالوجہ مرئۃ لذی
الوجہ والمرئۃ من حیث انہ مرئۃ لہ لایمکن ان یحکم علیہا فالمرئۃ ہی نفس الطبیعۃ والمرئی ہی
الطبیعۃ من حیث ان الافراد متحدۃ معہا لاالافراد من حیث انہا افراد بخصوصہا لما والمرئۃ
والمرئی فی الحقیقۃ آہ متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قلت لامنافاۃ بین الحکمین لتغایر محلیہما
فان محل ما حکم بہ آہ انما ہو انتساب الوجہ العرضی الی معروضہ وما حکم بہ ہناک انما ہو انتساب الوجہ الی افرادہ و
آلتہ غیر ہما فی الرد من انہ یجب ان یکون ذو الوجہ حاصلا فی الذہن بالذات ولاالآنہ لابد فی الکسب من الحرکۃ
الاولی وہی الحرکۃ من المطالب الی المبادی فلو لم یکن لذی الوجہ الذی ہو المط حصول بالذات
قبل الکسب کیف ینتقل منہ الی المبادی والیہ اشار الفاضل الیزدی بقولہ لامتناع آہ فلم یتحقق ح مادتا
الافتراق للالتفات والحصول بل مادۃ واحدۃ وہی انہ قد یوجد الحصول بدون الالتفات
فلا یکون النسبۃ بینہما ح الانسبۃ العموم والخصوص مطلقا لاالعموم والخصوص من وجہ فی ما قیل ان
المحشی اشار بہذا القول الی دفع اعتراض یرد علی قول الشہ کما فی معانی الحروف الواقع فی قولہ
وربما تخلف الملاحظۃ آہ الذی حاصلہ ان صورۃ الشئ آلۃ لملاحظۃ ذلک الشئ وہو قد یکون
آلۃ لملاحظۃ غیر ذلک الشئ فح تخلف الملاحظۃ عن ذلک الشئ مع وجود صورتہ کما فی المعانی
الحرفیۃ فان صورتہا آلۃ لملاحظۃ الطرفین دون تلک المعانی فانہا غیر مستقلۃ فلا یلتفت
الیہا منع ان عدم استقلال المعانی الحرفیۃ لاینافی ملاحظتہا بالنسبۃ الی تصور انہا فانہا
وان کانت غیر مقصودۃ بالقیاس الی المحکوم علیہ وبہ ولکن ہذا لا یقتضی ان لاتکون مقصودۃ
ولاملحوظۃ بالنسبۃ الی نفس تصورہا والکلام فیہ بتصرف قولہ عن انظر فما حاصلہ ان للشئ ملاحظۃ
وصورۃ وقد تخلف الملاحظۃ عن حصول الصورۃ کما فی علم الشئ بالوجہ فان الوجہ صورۃ لنفسہ
وصورۃ لذی الوجہ ولاشک ان الملاحظۃ بالقیاس الی ذی الوجہ دون الوجہ والوجہ للشئ
آلۃ لملاحظۃ ذی الوجہ الذی ہو غیر الشئ الذی ہو الوجہ کما ان معانی الحروف بنفسہا

لا بصورتها آلة لملاحظة الطرفين لا لملاحظة نفسها فعلى هذا قول المحقق كما في المعاني الحرفية
تشبيه بالنظر الى الآلية لملاحظة غير ذلك الشيء لا انه مثال له كما توهم ان النسبة بين الملاحظة
وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا فقيه ان هذا قول بالا يرضى به المحشي فانه ذهب الى ان
قول الش كما في معاني الحروف مثال لقوله وربما يتخلف آه حيث قال ذيل قول الش كما في
معاني الحروف وغيرها الملاحظة تتخلف عن حصول الصورة في معاني الحروف وغيرها الا ان يقال
ان في نسخة اخرى من الحاشية وهي انه لم يقع منه ذيل قول الش كما في معاني الحروف وغيرها الا قوله كما في النسبة
التامة الخبرية آه دون قوله الملاحظة تتخلف آه وبنى ذلك القائل كلامه عليها لكن بعد لا يخ عن
دغدغة فانه لا حاجة لصرف قول الش عن الظ الدال على ان قوله كما في معاني الحروف وغيرها
مثال لقوله وربما يتخلف آه الا لدفع الايراد الذي اورده ذلك القائل مع انه يندفع بدونه فاي
حاجة الى العدول عن الظ وبيان الاندفاع ان ليس مراد الش من حصول صورة الشيء ما يوخذ
منه على ان يكون مرآة له كما فهمه المعترض حتى يتوجه اعتراضه عليه بانه لا يصح تمثيل تخلف الملاحظة
عن حصول الصورة بالمعاني الحرفية فان عدم استقلالها لا ينافي ملاحظتها بالنسبة الى تصورها
فيجوز ان تكون ملحوظة وملتفتة اليها بالذات بالنسبة الى الصورة التي حصلت لها على ان تكون
مرآة لها بل المراد منها اعم منه سواء كان مرآة ام لا فيصح التمثيل بالمعاني الحرفية فانها في مرتبة العلم
بكنه الشيء تكون حاصلة بالذات وغير مقصودة وملتفتة اليها كك لانها لا يلتفت اليها ح
الا لملاحظة الطرفين وان كانت في مرتبة العلم بالكنه والوجه على خلاف ذلك لانها ح تكون
مرئية والكنه والوجه مرآة والمرئي يكون غير حاصل بالذات وملتفتا اليه كك والمرآة على عكس
ذلك واما العلم بوجه الشيء فهو في الحقيقة اما داخل في العلم بكنه الشيء او العلم بالوجه فحاله كحالهما
ومن آه ظهر لك فائدة جليلة هي ان المعاني الحرفية في مرتبة العلم بكنه الشيء لا تكون محكوما
عليها وبها وفي مرتبة العلم بالكنه والوجه تصلح لهما لان كون الشيء محكوما عليه وبه من خواص كونه مستقلا اذ الاستقلال يقتضي
الالتفات بالذات وليس للمعاني الحرفية الا في المرتبتين الاخيرتين دون الاولى فلم تكن محكوما

علیہما وبہا الا فیہما و ونہا **قولہ** الملاحظۃ تتخلف عن حصول الصورۃ فی معانی الحروف وغیرہا یعنی
فی مرتبۃ العلم بکنہ الشئ **قولہ** والتوصیفیۃ آہ اعلم ان النسخ الحاشیۃ مختلفۃ وقع فی بعضہا تلو ہذا
القول ہذہ العبارۃ وحصول الصورۃ تتخلف عن الملاحظۃ فی علم الشئ بالوجہ نظرا الی ذی الوجہ
والملاحظۃ تتخلف عن حصول الصورۃ فیہ نظرا الی الوجہ فبین الملاحظۃ وحصول الصورۃ
عموم وخصوص من وجہ تحققا وفی اکثر النسخ لم یقع وہذا ہو الصحیح لانہ علی الاولی یلزم التکرار لانہ
اعادۃ لما سبق فی القول السابق اذ لیس بینہما فرق الا بانہ ذکر فی القول السابق تخلف
الملاحظۃ عن حصول الصورۃ بالنظر الی الوجہ فی علم الشئ بالوجہ اولا وتخلف حصول عن الملاحظۃ
نظرا الی ذی الوجہ ثانیا وعکس اللمرۃ آہ ثم وقعت ذیل العبارۃ المذکورۃ فی بعض النسخ ہذہ العبارۃ
وبالجملۃ الاجتماع بینہما اذا کان الشئ والصورۃ متحدین بالذات والافتراق بینہما اذا کانا
مختلفین بالذات وفی بعض النسخ وقعت تلو قولہ والتوصیفیۃ وفی اکثر النسخ وقعت تلو قولہ
السابق عموم وخصوص من وجہ تحققا وعلی کل تقدیر یکون حاصل ہذہ العبارۃ ان مادۃ اجتماع
حصول الصورۃ والملاحظۃ موضع یکون الشئ والصورۃ فیہ متحدین بالذات ای بحسب الماہیۃ
سواء کان مع تغایر اعتباری کما فی تصور الشئ بالکنہ او بدونہ کما فی تصور الشئ بکنہہ او بوجہہ ہذا
علی حسب ای المحشی والا فتصور الشئ بوجہہ لیس قسما علیحدۃ بل ہو اما داخل فی التصور بکنہہ او
بوجہہ ومادۃ الافتراق موضع یکونان فیہ مختلفین بالذات ای بحسب الماہیۃ کما فی تصور الشئ
بالوجہ **قال** الشارح ای حصل صورتہ فی العقل آہ النظر عندہ انہ تفسیر للمعقول الصرف وہو الذی
یکون مقابلا للمحسوس والمتخیل والموہوم بناء علی ان النظر الذی وقع فی تعریفہ المعقول انما یکون
فی المعقولات الصرفۃ فلا یکون المراد من المعقول الا المعقول الصرف ففی ہذا التفسیر اشارۃ
الی وجہ اختیار المعقول علی العلوم من التنبیہ علی اختصاص النظر بالکلیات الحاصلۃ صورہا فی العقل
دون الجزئیات الحاصلۃ صورہا فی الآلات والیضا فیہ فوائد اخری منہا رعایۃ السجع
ومنہا التنبیہ علی ان النظر یجری فی التصور والتصدیق کلیہما والیہ اشار بقولہ تصورا کان آہ بخلاف العلم

عہ وقد یطلق المعقول علی مطلق العلوم الشامل لجمیع انحائہ ۱۲ منہ رح

اذ كثيرا ما يختص بالتصديق ومنها الايماء الى ان النظر يجري في المفرد والمركب كليهما واليه اشار
بقوله واحدا كان ذلك التصور كما في الحد بالفصل وحده والرسم بالخاصة وحدها او اكثر
كما في غيرهما بخلاف العلوم اذ كثيرا ما يختص بالمركب ومنها ما سيجي بيانه فانتظره منفتشا واعلم
ان مراد الش من التصور والتصـ الواقعين في قول الش المتصور والمصدق به والامر الصحيح
قوله تصورا كان ذلك المعقول والمجهول او تصديقا ان المعقول والمجهول متصور ومصدق
به لا التصور والتصـ **قوله** الاول حركة النفس في المعقولات والفكر بهذا المعنى مع مقابله من
خواص الانسان ويعم المعنيين الاخيرين ولا يكون وجوده موجبا للنظر وعدمه للبداهة
قوله ويقابله التخييل آه اعلم انه اراد بالمقابلة ههنا المباينة لا المقابلة المصطلحة التي هي
عبارة عن امتناع اجتماع الشيئين في محل واحد من جهة واحدة والا لتحقق احدى الاقسام
الاربع المشهورة لها من التضايف والتضاد والعدم والملكة والايجاب والسلب بين الفكر
والتخييل مع انه ليس كذلك لان كونهما وجوديين يستلزم انتفاء الاخيرين وجواز تعقل كل واحد
منهما بدون الآخر يوجب عدم التضايف وعدم تحقق شرط تضاد الحركتين وهو التعاقب
فيما فيه الحركتان ينفي التضاد لان ما فيه الحركات الفكرية المعقولات والحركات التخييلية
المحسوسات والى هذا التفصيل اشار عمي قدوة المحققين اجمالا بقوله المراد بالمقابلة ههنا مطلق
المباينة دون المقابلة المشهورة فان التضاد من شرطه التعاقب ولا يمكن آه كما لا يخفى واما
انتفاء التضايف وتقابل العدم والملكة والايجاب والسلب فظاهر انتهى فلا يتوجه عليه
ما قيل من ان هذا غلط فان موضوع الفكر النفس وكذا موضوع التخييل فان النفس هي المدركة
للكليات والجزئيات فهي المنتقلة من ادراك الى ادراك وهي المنتقلة من احساس الى
احساس واما الحواس فليست الا آلة للادراك وليست مدركة ولا منتقلة من ادراك الى
ادراك آخر لانا نقول مراد المحقق من التعاقب التعاقب فيما فيه الحركة لا تعاقب الموضوع
قوله الثاني آه توضيحه انا اذا اردنا تحصيل شيء بالمعرف او الحجة تحركت النفس وتنقلت

عمه الفاضل مولانا عبد العلي ١٢

بالتدريج بعد تصوره بوجه ما في الصور المخزونة لتحصله بها فما لا تراه مناسبا للمط تتركه وما تراه
مناسبا له تأخذه ليكون هو مبدء وكاسباله ثم تحركت وانتقلت بالتدريج من الصور
المناسبة للمط بان ترتبها على نحو يحصل منه المط ومجموع الانتقالين التدريجيين والحركتين
هو الفكر فالحركة الاولى تحصيل ما هو بمنزلة المادة للفكر لانها لا تحصل في هذه الحركة الا النفس المبادي
من غير الترتيب وبها لا يحصل الفكر الا بالقوة والثانية تحصيل ما هو بمنزلة الصورة لانها
تحصل ح ترتيبها الذي يوجد به الفكر بالفعل ثم ربما يقع الخطاء في الانتقال الاول
بان يظن المبادي الغير المناسبة مناسبة للمط ويظن الكاذبة صادقة وكذا قد يقع الخطاء
في الانتقال الثاني بان يرتب ترتيبا فاسدا غير مؤد الى المط والعاصم عن الخطاء
الاول مباحث الصناعات الخمس من البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة و
الثاني قوانين الصورة فالفكر بهذا المعنى يحتاج بكلا جزئيه الى المنطق فقول المحشي وفي جزئيه عطف
تفسيري لقوله فيه في قوله يحتاج فيه فان قلت يكفي لبيان المط الذي هو احتياج الفكر بهذا
المعنى قوله يحتاج فيه فلم اقحم قوله وفي جزئيه قلت لو اكتفى على قوله يحتاج فيه ولم يقحم قوله في
جزئيه لذهب الوهم الى ان الفكر لعله يحتاج الى المنطق باعتبار احد جزئيه اي الحركة الثانية
كما قد توهمه البعض من ان حاجة الفكر الى المنطق ليس الا في الانتقال الثاني اذ الخطاء انما يكون
فيه فان الكل قد يحتاج الى الشئ باعتبار احد اجزائه فلما اقحم قوله في جزئيه زال ذلك الوهم اذ هو
دال على ان الفكر بكلا جزئيه محتاج الى المنط لا يقال فعلى هذا يكفي قوله يحتاج في جزئيه فلم اقحم لفظ
فيه لانا نقول ان في اقحام لفظ فيه يحصل التعين بعد الابهام فان في قوله الفكر الذي
يحتاج فيه الى المنط ابهام اذ احتياج الفكر يجوز ان يكون باعتبار كلا الجزئين او احدهما لان
احتياج الكل الى الشئ قد يكون باعتبار حاجة جميع الاجزاء وقد يكون باعتبار حاجة جزء واحد
اليه وفي قوله وفي جزئيه تعين بان احتياج الفكر الى المنطق باعتبار كلا الجزئين لا باعتبار
جزء واحد فقط والتعين بعد الابهام اوقع في النفس **قوله** وبازائه الحدس آه ولما كان

القابل الحدس للفكر بالمعنى الثاني باعتبار كل من جزئيه خصه بالذكر فلا يرد ان انتفاء احدى
الحركتين ايض يقابله فما وجه تخصيص بذكر احد مقابلي الفكر دون غيره اعلم ان المحشي قد اقتفى
الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي والعلامة الرازي حيث جعل الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين
الدفعيين فيكون ح مقابلا للفكر بالمعنى الثاني مقابلة التضاد لتحقق معناه وشرطه دون
الجمهور حيث جعلوه عبارة عن الانتقال من المبادي الى المط دفعة ومقابلا للفكر بالمعنى الثالث
بوجهين احدهما لزوم الواسطة بين النظري والضروري على طريق الجمهور فان ما لم يوجد فيه
الحركة الاولى ويوجد فيه الثانية لا يكون داخلا في الحدس الذي هو من اقسام الضروري لكون
الانتقال فيه من المبادي الى المط على التدريج دون الدفعة ولا في الفكر بالمعنى الثالث
الذي هو عبارة عن الحركة الاولى لفرض عدمها والقول بان هذه الصورة وان لم تدخل تحت
الحدس لكنه يجوز ان تكون داخلة تحت ضروري آخر من الاقسام الخمس الباقية فصحوكة للكلام
وللقائل ان يقول انه يلزم على قائلي الفكر بالمعنى الثاني ايض تحقق الواسطة بين الضروري
والنظري فان الذي يحصل باحدى الحركتين على رايهم لا يكون نظريا اذ هو عبارة عن مجموعهما
لا عن احدهما ولا ضروريا لعدم اندراجه تحت قسم من الاقسام الست المشهورة للبديهي والجواب
بان هذا القسم ضروري لكنهم لم يعدوه في اعداده لكونه نادر الوقوع مشترك فانه يمكن ان
يقال بمثل هذا من جانب قائلي الفكر بالمعنى الثالث كما سيبينه المحشي وثانيهما لزوم اجتماع
الحدس الذي هو قسم من الضروري مع الفكر بالمعنى الثالث في صورة وجدت الحركة الاولى
فيها دون الثانية مع ان الضرورة لا تجامع الفكر في صورة من الصور فتأمل **قوله** الثالث
الحركة الاولى اي حركة النفس من المطالب الى المبادي **قوله** وهي بما انقطعت اي الحركة الاولى
بحيث لا تتحرك النفس بعدها حركة ثانية اي من المبادي الى المطالب وربما امتدت وطالت
بحيث يتحقق فيها الحركة الثانية ايض فيحصل ح الحركتان **قوله** وهذا هو الفكر الذي يقابله
الضرورة آه فمناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اي الانتقال من المطالب الى المبادي

على التدريج فان كان معه انتفاء هذا الانتقال على سبيل الدفعة ايضا يحصل المط بلا واسطة المبادي وينتفي الحركة
الثانية فيه ايضا قطعا او وجوده فيوجد معه الانتقال من المبادي الى المطالب فان كان هذا الانتقال على
طريق الدفعة يكون حدسا او على طريق التدريج فيكون فكرا وربما لكنهم لم يعلموه في اعداده لقلته وقوعه او عدم تحققه في العلوم
كما وقع في شرح الاشارات نقلا عن المعلم الاول ارسطاطاليس و ان اختلج في صدرك ان المحشي لم جعل الحدس بمعنى
مجموع الانتقالين الدفعيين فيما سبق مقابلا للفكر بالمعنى الثاني مع انه مقابل له بالمعنى الثالث ايضا بناء على انه من
اقسام الضرورية التي هي مقابلة للفكر بالمعنى الثالث ومقابلية القسم للشيء يوجب مقابلية قسمه فادفعه بانه لما كان
مقابلة الحدس بمعنى مجموع الانتقالين الدفعيين للفكر بالمعنى الثاني الذي هو عبارة عن الانتقالين التدريجيين باعتبار
كلا الانتقالين للفكر بالمعنى الثالث باعتبار الانتقال الاول جعله مقابلا للفكر بالمعنى الثاني لكون المقابلة
اتم من مقابلته بالمعنى الثالث للفكر وبالجملة ان ذكر المحشي فيما سبق من مقابلة الحدس بالمعنى المذكور للفكر بالمعنى الثاني
ليس للحصر بان مقابليته للفكر بالمعنى الثاني دون الثالث بل باعتبار كون مقابليته للفكر بالمعنى الثاني اتم مما هي بالنسبة
الى المعنى الثالث للفكر **قوله** وقد اصطلح المتاخرون آه حاصله ان المتاخرين اصطلحوا على ان الفكر عبارة عما هو لازم
للحركة الثانية وهو الترتيب بناء على ان الغرض من الفكر تحصيل المط وهو لا يمكن الا بترتيب المبادي المناسبة له
لينتقل منها اليه ففسروه بترتيب هو حاصلة يتوصل بها الى التحصيل غير حاصل ولا يتوهم ان الترتيب بمصدره بمعنى انه
ليس لازما للحركة الثانية لان المراد من الترتيب آه الهيئة الحاصلة منه لا معناه المصدري ولا ريب في لزوم الهيئة للحركة
الثانية لانها لا توجد بدون الهيئة **قوله** ويرد عليهم آه تقرير الورود انه يلزم على المتاخرين
الذاهبين الى ان الفكر عبارة عما يلزم الحركة الثانية وهو الترتيب انه كثيرا ما يحصل الشيء بالحركة
الاولى دون الثانية فلا يكون حصوله الا علما حصوليا ولما لم يجز ان يكون نظريا لفقدان
النظر المفسر بالترتيب المعتبر في النظري لفقدان ملزومه اي الحركة الثانية ولا ضروريا لعدم دخوله
في الاقسام الست الضرورية المشهورة يلزم الواسطة بين الضروري والنظري في العلم الحصولي
وهذا كما ترى ويمكن ان يقرر بتقرير آخر هو انه لو كان معنى النظري ما ذكره المتاخرون يلزم ان
لا يكون ما يحصل بالحركة الاولى دون الثانية نظريا ولا ضروريا اما الاول فلانتفاء ما هو مناط النظرية

وهو تحقق الترتيب اللازم للحركة الثانية لانا فرضت منتفية وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
واما الثاني فلان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهي قد فرضت موجودة فيلزم الواسطة
بين الضروري والنظري في العلم الحصولي مع انهم منعوها ولا يتوجه عليه ما قيل انه لا ينطبق على هذا
التقرير الجواب الذي اشار اليه المحشي بقوله الا ان يفسر الحدس فان تعميم الحدس لا يوجب تعميم الضرورة
كيف والمانع عند السائل وجود الحركة الاولى فتعميم الحدس لا يجدي نفعا بل يحتمل بوجه آخر
لدخول ما ليس داخلا في الضرورة فيها فيتناول الحد ما ليس داخلا في المقسم فقد تضاعف الاشكال
بهذا الجواب لانا نقول تعميم الحدس يوجب تعميم الضرورة قطعا بناء على ان الحدس قسم منها
وتعميم القسم يوجب تعميم المقسم فتامل نعم يتوجه عليه ان النظر لما كان عندهم مفسرا بما يلزم الحركة
الثانية اي الترتيب كان هو مناطا لتحققه دون الحركة الاولى وانتفاؤه من جهة انتفاء
ملزومه الذي هو الحركة الثانية بناء على ان انتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم تحقق الضرورة
لان رفع مناط النظر بعين تحقق مناط الضرورة فالذي يتحقق فيه الحركة الثانية دون الاولى
يكون ضروريا عندهم فلا يلزم الواسطة بين الضروري والنظري في العلم الحصولي وبالجملة انه ليست
الضرورة عند المتاخرين عبارة عن انتفاء الحركة الاولى ليلزم الايراد بل هو عبارة عن انتفاء
ما يلزم الحركة الثانية فما يتحقق فيه لازم الحركة الثانية يكون نظريا وما لم يتحقق فيه يكون ضروريا
بناء على ان رفع مناط النظر عين تحقق مناط الضرورة فالصورة المذكورة لما لم يتحقق فيها اللازم المذكور
يكون ضروريا لا محالة فلا يلزم الواسطة ح صلا قوله الا ان يفسر الحدس آه ح صلة انه لا يلزم الوسطة بين
الضروري والنظري في العلم الحصولي فيما يحصل بالحركة الاولى دون الثانية بناء على تحقق الحدس المفسر عند الجمهور
بالانتقال عن المبادي الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى اولا والحدس قسم من الضرورة فيصير ضروريا
لا محالة فلا يلزم الواسطة ثم لما كان يتوجه عليه انه لا يجوز تعميم الحدس بان كان مع الحركة الاولى اولا اذ لو عمم
لم يكن مقابلا للفكر بالمعنى الثالث الذي هو عبارة عن الحركة الاولى اذ يجوز ح اجتماعه معها مع انهم حكموا بالمقابلة بينهما
له دفعه بقوله ويحمل الحدس آه توضيحه ان الحدس على هذا التفسير مقابل للفكر بالمعنى الثالث مقابلة

ه افاده مولانا عبد العلي ١٢

مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة فان الانتقال الاول اى الانتقال من المطالب الى
المبادى على التدريج الذى هو الفكر بالمعنى الثالث لما كان انتقالا من المعلوم اى المطالب الى العلة
اى المبادى يكون كالحركة الصاعدة التى تكون من السفل الى العلو والانتقال الثانى اى
الانتقال من المبادى الى المطالب دفعة الذى هو الحدس انتقالا من العلة اى المبادى الى المعلوم
اى المط يكون كالحركة الهابطة التى تكون من العلو الى السفل بناء على ان للعلة مرتبة تشابه
العلو الذى هو من خواص المكان وللمعلوم مرتبة تشابه مرتبة السفل الذى هو ايضا من خواص
المكان لكن لايخفى على الذكى المتوقد انه على هذا التقدير لايكون مقابلة الضرورى للمعنى
الثالث للفكر على نحو واحد لان مقابلة الحدس به يكون ح مقابلة مشابهة بمقابلة الصاعدة
والهابطة ومقابلة غيره من الاقسام الاخر للضرورى به مقابلة المباينة وهذا كله حاصل
ما قاله المحشى فى منهيته فسر الحدس بذلك لئلا يلزم الواسطة بين النظرى والضرورى وجعل الحدس
مقابلا للمعنى الثالث بهذه المقابلة لئلا يفوت مقابلة الضرورى للمعنى الثالث مع انها
معتبرة بالاتفاق لكن لايخفى انه ح لايكون مقابلة الضرورى للمعنى الثالث على نحو واحد
انتهى وبما قررنا ظهر لك سر قول المحشى تشبه بمقابلة الصاعدة والهابطة على ان التدريج ليس بمعتبر
فى الانتقال الثانى الذى يعتبر فى الحدس بل الدفعة فلا يكون حركة حقيقية حتى يكون مقابلا
للانتقال الاول الذى يعتبر فيه التدريج ويسمى بالفكر مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة ثم اعلم
انه قد اشار المحشى بلفظ الا فى قوله الا ان يفسر الحدس اه الى ضعفه فان تفسير الحدس بهذا المعنى مخالف
لما عليه الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى والعلامة الرازى فانهم قد فسروه بمجموع الانتقالين
الدفعيين **قوله** ثم القول بان النظر كالمرادف اما بحسب كل معنى من معانيه المذكورة او
بحسب بعضها دون بعض ح انما ردد بينهما لان البعض قائلون بالاول والبعض بالثانى
فان المتاخرين قائلون بانه كالمرادف للفكر بمعنى ما يلزم للحركة الثانية **قوله** على كل تقدير
منها اى فى القول بان النظر كالمرادف للفكر اشارة الى تغاير اعتبارى بينهما اى بين النظر والفكر

بان ملاحظة ما فيه الحركة اى المعقولات معتبرة فى النظر آه ووجه الاشارة وقوع حرف الكاف لوضيح
المقام انه لما كان ملاحظة ما فيه الحركة من المعقولات معتبرة فى النظر اذ هو عبارة عن ملاحظة المعقولات
الواقعة فيها الحركة او لازمها وغير معتبرة فى الفكر لانه اما عبارة عن الحركة او لازمها يكون بين النظر
والفكر تغاير البتة فان لوحظت الملاحظة المذكورة فى عنوان النظر فقط دون المعنون يكون بينهما تغاير
بالاعتبار لا بالذات وان لوحظت فى المعنون ايض يكون التغاير بالذات لكن المحشى لما اختار الاحتمال الاول
نظهور ان اعتبار الملاحظة المذكورة لوكان معتبرا فى معنون النظر وحقيقته فانما يكون من جهة ان لها دخلا فى تحصيل
المجهول لا مع انا نعلم قطعا ان لا دخل لها فيه اذ يكفى له الحركة ولازمها حكم بالتغاير الاعتبارى بينهما لكن القائل ان يقول انه
لا حاجة الى اعتبارها فى العنوان ايض بعين هذا البيان فالحق ح ليس الا ما قاله القدماء من الترادف بين النظر
والفكر **قوله** وربما يقال آه القائل محمد يوسف الكوسج اعلم انه لا بد للحركة لكونها عرضا من قابل
وهو المتحرك ولامكانها من فاعل وهو المحرك ولكونها خارجة عن القوة الى الفعل من مبدء ومنتهى وهما
ما منه واليه ومن مسافة وما يجرى مجراها متوسطة بين المبدء والمنتهى وهى ما فيه الحركة وهى منحصرة
عندهم فى اربع مقولات الكم والكيف والوضع والاين ثم لما لم يجز ان يكون ما فيه الحركة امرا
مستمرا والا فكيف يتصور الانتقال فيه بل امرا متجددا فيحدث حين تحرك المتحرك ومفارقته عن
المبدء وقبل وصوله الى المنتهى امران احدهما امر ممتد متصل منطبق على المسافة ونحوها منقسم بانقسامها ويسمى بالحركة
القطعية وثانيهما توسطها بالقوة بين المبدء والمنتهى فى زمان بحيث يكون فى كل آن يفرض منه حد من المسافة
وما يجرى مجراها لم يكن فيه قبل ولا بعد ويسمى بالحركة التوسطية والآنات فى زمان الحركة غير متناهية فالافراد المفروضة
فيما فيه الحركة ايضا تكون غير متناهية لكن لما لم يصح ان يكون جميعها موجودة بالفعل والا
يلزم انحصار غير المتناهى بين الحاصرين اى بين المبدء والمنتهى ولا بعضها والا يلزم
الترجيح بلا مرجح فلا بد ان يكون الموجود مما فيه الحركة فردا واحدا زمانيا لا تدريجيا منطبقا
على الزمان ينتزع عنه تلك الافراد الآنية انتزاع النقطة عن الخط والخط عن السطح ويصح
علية اليها اذا عرفت هذا فمحصل كلام من يقول ان الفكر ليس بحركة انه لوكان حركة لحدث

فیما بین مبدء الفکر ومنتهاه فرد واحد زمانی تدریجی ینتزع عنه الافراد الآنیة الغیر المتناهیة مما فیه الحرکة وهو لیس ة الا العلوم ولما لم یکن تلک العلوم غیر متناهیة بل متناهیة سیما فی الرجوع من المبادی الی المطالب لم یکن الفکر حرکة فیکون الانتقال الواقع فی العلوم الفکریة دفعیا بان یتوجه النفس الی صورة مخزونة فتاخذ صورة مناسبة للمط دفعة فی آن احد ثم بعد زمان قلیل صورة اخری کک فی زمان آخر حتی یحصل جمیع مبادی المط فاذا رتبها حصل المط لکن لما کان ہذا الانتقال مشابها للانتقال الذی یکون فی الحرکة من جهة ان الانتقال فی الحرکة کما یکون انتقالا علی نہج التعاقب کک ة ایض اطلق علیها لفظ الحرکة تجوزا وتشبیها ثم اعلم انه قد یذکر لابطال کون الفکر حرکة وجہان آخران احدہما انه لو کان الفکر حرکة لکان فیما فیه الحرکة تجدد ولان الحرکة لا یکون الا کک والتجدد موجب للمادة مع ان المعقولات التی ہی ما فیه الحرکة مجردة عنها وثانیهما انه یلزم علی تقدیر کون الفکر حرکة ان یتحقق حرکة النفس فی الجوہر اذا کانت الصورة العقلیة جواہر مع انهم قد ابطلوا الحرکة فی الجوہر ویمکن الجواب عنهما اما عن الاول فیمنع ان المعقولات مجردة واما عن الثانی فیمنع بطلان الحرکة فی الجوہر مط لانهم انما ابطلوه فیما اذا کان الجوہر المتحرک متقوما بما ہو یتحرک علیه کالمادة بالقیاس الی الصورة الجسمیة دون سائر الجواہر ومن البین ان النفس لیست متقومة بالصور العقلیة الجوہریة فلو حرکت فیها لا یلزم شناعة قوله وان اعتبر آه اعتراض علی قوله وربما یقرا آه وما فی بعض الحواشی الظاہر انه منع لتصویره انا لا نم انه لا یطلق الحرکة علی الفکر حقیقة فانه یجوز ان یکون ما فیه الحرکة ة الالتفات الذی یقبل الشدة والضعف وہذا امر واحد فیه افراد غیر متناهیة بالقوة فان کل آن یفرض فللنفس التفات فیه لم یکن له قبل ولا بعد وتلک الافراد محاذیات للآنات المفروضة ویحتمل ان یکون معارضة فی تصویرہا ان الفکر لیس فیه الا انتقال تدریجی وما کان کک فهو حرکة وما فیه الحرکة لیس العلوم فانها لیست آنیات بل ما یقع فیه الحرکة ہو الالتفات اذ کل آن فرض فللنفس التفات فیه لم یکن

قبل ولا بعدا انتہی فیہ ان ہذین التقریرین لکلام المحشی لا یرضاہما المحشی فان کلامہ ناطق علی ان ما فیہ الفکر الصورۃ لا الالتفات فالاصوب ان یقرر کلام المحشی بہذا النمط ان حرکۃ النفس فی المعقولات عبارۃ عن ملاحظتہا والتفاتہا الیہا ولما کان الالتفات عبارۃ عن حصول الصورۃ التی حصلت فی الخزانۃ فی القوۃ المدرکۃ بعد ما زالت عن القوۃ المدرکۃ یکون الصورۃ الحاصلۃ فی المدرکۃ مختلفۃ بالتشخص للصورۃ الحاصلۃ فی الخزانۃ لان الاعراض تختلف بالتشخص بتشخصات موضوعاتہا وکذا تکون مخالفۃ للصورۃ الحاصلۃ فی تلک القوۃ المدرکۃ فی وقت آخر فما فیہ الفکر الصورۃ المعقولۃ فہی وان کانت من جہۃ انہا حاصلۃ فی الخزانۃ ثابتۃ لا تجدد فیہا ولہا افراد متناہیۃ بالفعل لکنہا باعتبار الحصول فی القوۃ المدرکۃ متجددۃ قطعا ولہا افراد ای صور غیر متناہیۃ فان فی کل آن من الآنات الغیر المتناہیۃ المفروضۃ فی زمان الفکر شخصا من الصورۃ مغایرا لما لہا فی آن آخر فتلبس النفس ح فی کل آن بصورۃ شخصیۃ من الصور الغیر المتناہیۃ لیست ہی قبل ولا بعد الی ان یحصل المط فوجد معنی الحرکۃ فی الفکر فالقول بنفیہا نشأ من قلۃ التفکر لا یخفی علیک ان ہذہ الصور الغیر المتناہیۃ اما المعلوم واحدا ولمعلوما متعددۃ علی الاول ان کان ہذا الوجود العرضی کافیا للانکشاف والملاحظۃ یلزم ان یلاحظ معلوم واحد مرارا غیر متناہیۃ متعاقبۃ فی زمان واحد وہو کما تری وان لم یکن کافیا للانکشاف والملاحظۃ یلزم ان لا یکون المعلوم ملاحظا للنفس فلا یدرک ح النفس ما ہو مناسب للمط حتی تحصلہ وغیر مناسب حتی تترکہ وعلی الثانی لا یتحقق ما ہو مناط الحرکۃ من تحقق الفرد الواحد الزمانی مما فیہ الحرکۃ لان صور المعلومات علی ہذا التقدیر تکون متخالفۃ الحقیقۃ فکیف تحصل منہا فرد واحد زمانی وعدم تحقق مناط الحرکۃ فی الفکر یستلزم ان لا یکون الفکر حرکۃ لان انتفاء المناط یستلزم انتفاء ما ہو منوط علیہ **قولہ** کیف وفی الفکر الخ استدلال علی اثبات کون الفکر حرکۃ حاصلہ انہ یجب ان یکون الفکر حرکۃ لتحقق معناہا الذی ہو خروج الشئی عما بالقوۃ الی الفعل علی سبیل التدریج فان فیہ یکون انتقال من المطالب

الى المبادي وبالعكس بالتدريج ولا يخفى ما فيه **قال** الش واورد عليه اه اعلم ان التعريف بالمعنى المفرد
اما بان يلتفت به الى المعرف بالفتح فيكون الحاصل في الذهن بالذات ح هو المعنى المفرد
دون المعرف بالفتح او بان يحصل المعنى المفرد في الذهن وباعداده يحصل المعرف بالفتح فيه
وعلى التقدير الاول لا وجه لتخصيص الايراد على التفسير المشهور للنظر لانه يرد على تفسير المص للنظر بملاحظة المعقول لتحصيل
المجهول ايض لانه لم يلحظ المعنى المفرد على هذا التقدير لتحصيل المجهول الذي هو المط بل للالتفات
اليه فقط فتخصيص الايراد بالتفسير المشهور للنظر مما لا وجه له وعلى التقدير الثاني لا يتوجه
الايراد على التفسير المشهور ايض لانه لا يكون حصول المعنى المفرد ح الا دفعة اذ لا ترتيب فيه
ليحصل بالتدريج فيكون حصول المعرف بالفتح في الذهن ايض دفعيا فيكون اشبه بالحدس
فلا شناعة في خروجه اذ لا نظر ولو قيل يجوز ان يكون حصول المعنى المفرد بالتدريج بان
يلاحظ النفس المعاني الكثيرة واحدا بعد واحد فلا تجد مناسبا للمعرف بالفتح الا المعنى المفرد
فتاخذه وتتوجه به الى المط فهذه الصورة هي مادة النقض على التفسير المشهور الذي هو عند
المتاخرين يدفع بان هذه الصورة انما ترد نقضا لو ثبت وجودها فان مادة النقض يجب اثباتها
ولا ثم ثبت ان المتاخرين قالوا انه نظرية وحصوله بالنظر وكلاهما ممنوعان فلا وجه للنقض
عليهم بها **قوله** هذا الايراد آه لما كان غرض المحشي تبيين ان الجواب الثاني والثالث غير تام
بوجوه من جملتها عدم حصول الترتيب خصص مناط الايراد على لفظ الترتيب والا فالايراد
وارد بالنظر الى لفظ الامور الواقع في تفسير النظر ايض فان في التعريف بالمعاني المفردة
اين الامور **قوله** والجواب آه حاصله انه وان يصح التعريف بالمعاني المفردة ايض لكن لما
كان عدم انضباطه مثل انضباط التعريف بالمعاني المركبة وعدم دخل الصناعة والاختيار
فيه يوجب عدم الالتفات اليه وتخصيص النظر بالنظر الى المعاني المركبة لم يلتفتوا الى التعريف
بالمعاني المفردة وخصصوا النظر بما هو معتبر فيه اي الترتيب فان فيه انضباطا ودخلا للصناعة
والاختيار واعلم ان هذا الجواب يشتمل على جوابين اشار المحشي الى اولهما بقوله انه لا ينضبط

انضباط التعريف بالمركب و الى الثاني بقوله ولم يكن للصناعة و الاختيار فيه مدخل و قوله فلم
يلتفتوا اليه بخصوا النظر بما هو معتبر فيه متعلق بكلا القولين ولا يخفى ما فيه اما في الاول فبانه
ان اريد بالانضباط ح احاطة افراد المعرف بالفتح فهو تحقيق في التعريف بالمعنى المفرد ايض فانه
يكون بالفصل وحده و بالخاصة وحدها وكل منهما محيط لافراد معرفه بالفتح لامحالة وان اريد
التحصيل بعد الابهام كما يكون في التعريف بالمعاني المركبة من الجنس و الفصل مثلا فهذا لا يقتضي
عدم الالتفات الى التعريف بالمعاني المفردة واما في الثاني فبانه ان اريد بعدم مداخلة الصناعة
والاختيار في التعريف بالمعاني المفردة ان المعاني المذكورة من جهة عدم وقوع الخطاء فيها
مستغنية عن مداخلة الصناعة و الاختيار بناء على ان المداخلة المذكورة انما يكون في
مادة يقع الخطاء فيها دون غيرها فالتعريف بالمعاني المركبة ايض يكون كك لان التعريف
من حيث هو لا يقع فيه الخطاء فما وجه الالتفات الى التعريف بالمعاني المركبة دون المفردة
وان اريد به ان التعريف بالمعاني المفردة خال عن التامل و التفكر فلا يكون للصنعة والاختيار
فيه مدخل فمم لان لحاظ المعاني المفردة و الالتفات اليها حين التعريف بها ضروري
وليس معنى التامل الا هذا فاين الخلوص من التامل الا ان يقال مراد المحشي من مداخلة
الصناعة و الاختيار المداخلة في الهيئة التاليفية المودية الى المط وظ ان هذه المداخلة
في المعاني المفردة مفقودة دون المركبة فلم يلتفتوا الى التعريف بالمعاني المفردة وخصوا
النظر بما هو المعتبر فيه عندهم فان قلت ان في الصناعة امرين طلب المادة المناسبة
للمط وطريق تاليف الهيئة المودية الى المط والامر الثاني وان يوجب عدم الالتفات
الى التعريف بالمعاني المفردة لعدم تحققه فيه لكن تحقق الامر الاول فيه يوجب الالتفات
اليه قطعا فما وجه لحاظهم الى انعدام الامر الثاني حتى لم يلتفتوا به الى التعريف بالمعاني المفردة
وعدم لحاظهم الى الامر الاول حتى يلتفتوا به اليه قلت لما كان انعدام الامر الثاني في التعريف
بالمعاني المفردة بينا وتحقق الامر الاول غير بين لاحظوا ذلك دون هذا فتامل وبما اجيب به عن الايراد

الاصل نابان المط الاہم والمقصد الاعظم بالنظر من انحاء العلم ہو العلم بالکنہ اذ لا علم بالحقیقة
الا العلم بکنہ الشئ وہو بدیہی ثم العلم بالکنہ ای بالحد التام وہو مرکب فخصوا تعریفیا النظر بما لابد
منہ فی التحدید التام واما العلم بالوجہ والعلم بوجہ الشئ فہو بالحقیقة علم للوجہ لا للشئ الذی ہو
ذو الوجہ ففیہ ان ہذا الجواب انما یتم لو کان العلم بالکنہ عبارة عن الحد التام مع انہ لیس
کذلک فانہ عبارة عن تمثل مہیة الشئ فی العقل بحیث یکون مرآة لذلک الشئ وظاہر ان ہذا
کما یتحقق فی الحد التام یتحقق فی الحد الناقص الذی منہ الحد بالمفرد وحدہ ثم قول المجیب
واما العلم بالوجہ والعلم بوجہ الشئ آہ وان کان حقا لکنہ لا یمنع جواز التعریف بالمعانی المفردة
کما لا یمنع جوازہ بالمعانی المرکبة فتأمل **قولہ** وہذا آہ ای عدم الالتفات الی التعریف
بالمعانی المفردة من جہة عدم الانضباط وعدم مداخلة الصناعة والاختیار معنی قول الشیخ
ان التعریف بالمفرد نزر خداج ای قلیل فی الاستعمال بناء علی عدم الانضباط ناقص لعدم مداخلة
الصناعة والاختیار فیہ **قولہ** فالجواب الرابع قریب من الصواب آہ لم یقل فالجواب
الرابع صواب لان تمامیة ہذا الجواب مبنی علی التزام نوع تکلف وہو تخصیص المعرف بالمرکبة
وہو خلاف الظاہر فان الظاہر ان نظر الفن یکون عاما **قولہ** ومن تلک الوجوہ آہ اشارة الی
ان فی الاجوبة الثلث وجوہا آخر من الاختلال منہا ما سنبینہ فی ذیل قول الشارح وبان التعریف
انما یکون بالمشتقات آہ فانتظرہ ومنہا ما اوردہ المحشی علی الجواب الاول فی منہیة حیث قال
فیہا وایضا لو کان جزء لکان جزء فی المعرف مط اذ لا وجہ للتخصیص فیکون الحد التام مشتملا
علیہ فان کان ذاتیا لزم اعتبار جزء واحد مرتین وہو غیر جائز وان کان عرضیا فلا یکون
الحد التام حدا ہف علی انہ لو کان معتبرا فی المعرف وکان جزء منہ لکان معتبرا فی کل معرف وجعل جزء منہ فیما
اذا تصور المط بامر عرضی ثم اثباتہ باسرہا وعرف بہا یلزم کون العرض جزء للحد التام فان ہذا التعریف تعریف
بالحد التام عندہم وبعید ونہ منہ انتہی **قولہ** فیہا لو کان جزء آہ ای لو کان الوجہ الذی علم بہ المط اولا جزء للمعرف
مطلقا آہ وقس علی ہذا ضمیر کان الی ثانیا وقع فی ہذہ المنہیة راجع الی الوجہ المذکور **قولہ** فیہا لزم اعتبار جزء واحد مرتین

مرة لدفع لزوم طلب المجهول المط ومرة مع المفرد وہذا غیر جائز قیل ان القول بان اعتبار الجزء الواحد مرتین غیر جائز ظاہر المنع نعم لا یجوز التکرار فی اجزاء المهیة فی حدود اتہا علی ما قالوا واین ہذا من ذاک قوله فیہا فلا یکون الحد التام حد الاشتمالہ علی الوجہ العرضی قوله فیہا فان ہذا التعریف تعریف بالحد التام عندہم فاندفع ما قیل انا لا نم ان الصورة المفروضة حد تام لجواز ان یکون رسما تاما اکمل من الحد التام والحد التام انما یتحقق اذا تصور المط بذاتی ثم حصل باقی ذاتیاته وعرف بہا لان کلامنا علی مذہبہم وہم قائلون بان الصورة المفروضة حد تام ومنہا ما سیشیر المحشی الیه بقوله واستدل آہ علی الجواب الثانی حاصله ان الجواب الثانی انما یتم لو ثبت ترکیب المشتق من الذات والصفة مع انه بط بالاستدلال الذی سیجی بیانه لکن لما کان الاستدلال مخدوشا کما سینبه علیه بقوله وانت تعلم لم یعد ہذا الوجه من وجوه الاختلالات وان شئت الاطلاع علی الاختلالات الاخر علی الاجوبة فارجع الی شرح المواقف وحاشیة السید ابی الفتح علی الشرح الجلالی للتهذیب قوله ان الوجه الذی علم به المط آہ بیان للاختلال فی الجواب الاول حاصله ان الوجه الذی قلتم انه یجب ان یکون المعرف بالفتح معلوما به اولا حین تعریفه بغیر ذلک الوجه لا بد ان یکون سابقا علی التعریف بناء علی ان التعریف یطلب به تحصیل المجهول الذی ہو المط فلو لم یکن سابقا علیه بل کان معه لم یکن المجهول معلوما حین التعریف بوجه ما فیکون مجهولا مطلقا فطلبه یکون طلبا للمجهول المط وہو بط ولما کان الوجه سابقا علی التعریف کیف یصح اعتباره مع المفرد المعرف بالفتح به الجواب الاول للایراد الذی محصله ان التعریف بالمفرد وان کان فی النظر تعریفا بالمفرد لکنه فی الواقع تعریف بالمرکب من المفرد والوجه الذی یجب ان یکون المعرف بالفتح معلوما به سابقا لامتناع طلب المجهول المط فلم یخرج التعریف بالمفرد من التفسیر المشہور للنظر ولو قیل بناء علی انه یجوز ان یکون وجود الشئ مقدما علی الشئ ثم یعتبر معه ان الوجه الذی علم به المط باق حین التعریف فلا یلزم محذور اصلا لا طلب المجهول المط فان المط قد علم

قبل التعريف بهذا الوجه ولا خروج التعريف بالمفرد عن التفسير المشهور للنظر لان هذا التعريف
يكون ح مركبا من المفرد وذلك الوجه بقيم انا وان سلمنا ان الوجه الذي علم به المط مطابق
حين التعريف لكن نعلم بالضرورة انه لا يعتبر حين التعريف والا يلزم الاستدراك في ذكره
فانا اذا علمنا الانسان بالحيوان مثلا فلو اعتبرناه مع الناطق يكون ذكره مستدركا لا محالة
قوله وايض آه اختلال آخر في الجواب الاول على طريق التنزل عن الاختلال الاول
فحاصله انا لانم اولا ان التعريف بالمفرد مركب منه ومن الوجه الذي علم به المط ولو سلمناه
فلا يندفع ايض منه الايراد لان مبنى الايراد عدم تحقق الترتيب في التعريف بالمفرد فانه
لا يكون الا باثبات الترتيب الذي هو عندهم في التصورات عبارة عن لحاظ احد المعنيين اولا
ولحاظ الآخر ثانيا ثم تقييد احدهما بالآخر بحيث يكون الآخر محصلا له ومتحدا معه بالذات
او بالعرض مع انه من البين انه لا ترتيب بهذا المعنى بين المفرد والوجه ولا يخفى ما فيه فان
التركيب مط وانلم يستلزم الترتيب بالمعنى المذكور لكنه مستلزم له آه قطعا فانه من الظاهر
انه يلاحظ الوجه اولا ثم المفرد بحيث يصير قيدا له فيتحقق الترتيب بلا مرية فتامل **قال**
الشـ او بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات آه فيه ان التعريف بالفصل قد يكون
بالفصل وحده مع انه ليس تعريفا بالمشتق لان الفصل حقيقة انما هو ما يعبر عنه بالمشتق وهو
بسيط لما تقرر عندهم ان الفصول تكون بسائط **قال** الشـ وهي اي المشتقات مركبة من
حيث اشتمالها على الذات والصفة وهذا هو المشهور عند الجمهور فان قيل ان النسبة ايض جزء
للمشتق عندهم فلم لم يذكر الشـ تركيبه منها قلت لما كان المقصـ عندهم من المشتق الذات المقيدة
بكونها محلا للوصف دون النسبة فانها ما اعتبرت الا من جهة كونها رابطة بينهما ذكر الشـ تركيبه
من الذات والصفة دون النسبة وان كانت جزء له وبالجملة ان تخصيص ذكر الجزئية للذات
والصفة للمشتق انما هو من جهة كونهما مقصودة بالذات عندهم فان قلت دفع الايراد
كما يتصور على الرأي المشهور يتصور على راي من ذهب الى ان المشتق مركب من المشتق منه اي الصفة

والنسبة ايضا فلم لم يذكره كما ذكر الاول قلت لو كان التعريف بالمفرد تعريفا من حيث انه
مركب من الصفة والنسبة يجب ان يحمل النسبة على المعرف بالفتح بناء على وجوب حمل المعرف
بالكسر واجزائه على المعرف بالفتح مع انه لا يصح ان يقال ان المعرف نسبة وايضا ان التعريف
قد يكون بالفصل وهو على تقدير ان يكون مشتقا يكون مركبا من النسبة التي هي غير مستقلة فيكون
غير مستقل بناء على ان المركب من المستقل وغير المستقل يكون غير مستقل مع ان الفصل يكون مستقلا
فتامل **قوله** وكذا لا ترتيب في المشتق لا بين الذات والصفة آه بيان للاختلال على
الوجه الثاني للجواب **قوله** ولا بين المشتق والقرينة آه بيان للاختلال على الجواب الثالث
ووجه عدم الترتيب بين الذات والصفة وكذا بين المشتق والقرينة ظاهر لعدم تقييد احدهما
بالآخر بحيث يكون متصلا له ومتحدا معه **قوله** الاول انه مركب آه ذهب اهل العربية الى ان
صيغة المشتق تدل بجوهرها ومادتها على الصفة وبهيئتها وصورتها على الذات المبهمة والنسبة
التي بينها وبين الصفة فالمشتق عندهم مركب من الذات المبهمة والصفة والنسبة بينهما
فمراد المحشي من الذات في قوله انه مركب من الذات الذات المبهمة فان قلت لو كانت النسبة
التي هي غير مستقلة معتبرة في المشتق وجزء له لكان المشتق غير مستقل كالفعل المشتمل على النسبة
لان عدم استقلال الجزء يستلزم عدم استقلال الكل فكيف يصح ان يقع محكوما عليه اذ المحكوم
عليه لا يكون الا ما هو مستقل مع ان المشتق ربما يقع محكوما عليه ومسندا اليه الا ترى انه
يصح ان يقال جاءني عالم قلت فرق ما بين المشتق والفعل فان النسبة المعتبرة في الاول نسبة
تقييدية ملحوظة بالتبع انما المقصود منه الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ومن الظاهر ان هذه
الذات الملحوظة قصدا وبالذات فتكون مستقلة صالحة لان تكون محكومة عليها ومسندة اليها
بخلاف الثاني فان النسبة المعتبرة فيه نسبة تامة الى الفاعل فيكون المقصود فيه الصفة من حيث
انها مسندة الى الفاعل فيكون غير مستقل ولا يصح ان يقع محكوما عليه ومسندا اليه فتامل **قوله**
والثاني انه اي المشتق مركب من المشتق منه اي المبدء وهي الصفة والنسبة فقط فالفرق بين الفعل

والمشتق بعد اتفاقهما على ان الذات التي هما يحتاجان اليها خارجة عن حقيقتهما بوجهين احدهما ما قد عرفت من ان النسبة المعتبرة في الاول نسبة تامة وفي الثاني نسبة تقييدية وثانيهما ان الزمان من جهة انه ظرف للنسبة معتبرة في الاول دون الثاني فعلى هذا المذهب يكون المشتق لجزئية النسبة التي هي غير مستقلة لغير مستقل فلا يصح ان يكون محكوما عليه فما ترى وقوعه في بعض الصور محكوما عليه فما ول بما اول به السكاكي من تقدير موصوف يكون هو المحكوم عليه حقيقة ومسندا اليه فيقدر لفظ رجل مثلا في جاء عالم **قوله** وذهب اليه آه اى الى ان المشتق مركب من المشتق منه والنسبة السيد السند قدس سره حيث استنبط من كلامه في حاشيته على شرح المطالع وهو الذي اورده المحشي بقوله ان مفهوم الشئ غير آه وجه الاستنباط هو انه لا يفهم من كتبه انه قائل ببساطة المشتق فلا يكون عنده الا التركيب ولا يخ اما ان يكون من الامور الثلث اى الذات والصفة والنسبة او من الاخيرين لا ثالث لهما اذ احتمال كونه مركبا من الذات والنسبة فقط من الافحش ولما ابطل بالاستدلال عدم اعتبار الذات مط سواء كان على وجه العموم او الخصوص في المشتق استنبط منه ان الاحتمال الثاني هو الحق عنده وليس غرضه من هذا الاستدلال مجرد ابطال القول المشهور لانه يكفي له الاستدلال على عدم اعتبار الشئ الذي هو امر عام في المشتق فانه ما اعتبر على القول المشهور فيه الا الذات المبهمة دون الخاصة فاندفع ما في بعض الحواشي على قول المحشي هذا بانه لا يستنبط عن كتب السيد السند فان ما يظهر منها ليس الا على سبيل الايراد على الجمهور في تركيب المشتق من الامور الثلث وليس فيه شائبة المذهب فكانه اطلع عليه من موضع آخر لم اظفر به انتهى وصح قول المحشي واستدل عليه اى استدل السيد السند على تركيب المشتق من الصفة والنسبة والا فمن عدم اعتبار الذات في المشتق لا يثبت تركيبه من الصفة والنسبة هذا غاية السعي لتصحيح كلام المحشي فقول السيد السند في حاشيته على العضدي ان لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب بصورته على فوات ما اتصفت به

عه اى كليهما من الاشخاص ١٢

انما ہو علی رای غیرہ فحاصل الاستدلال انہ لو کانت الذات معتبرۃ فی مفہوم المشتق فلا یخ اما ان تعتبر علی وجہ العموم کمفہوم شئی ونحوہ او الخصوص و ہو ما یصدق علیہ علی الاول یلزم دخول العرض العام ای الشئی مثلا فی الفصل اذا کان مشتقا کالناطق وہو کما تری لان دخولہ فیہ یستلزم خروج الفصل عما ہو فصل لہ ای النوع بناء علی ان خروج العرض العام عن النوع یستلزم خروج الفصل عنہ ایض علی تقدیر ترکبہ منہ لان خروج جزء الشئی عن الشئی یستلزم خروج ما ہو مرکب منہ ومن غیرہ عنہ مع ان الفصل یکون مقوما للنوع وجزء لہ ولک ان تجعل الاستحالۃ لزوم کون العرض العام جزء للنوع بناء علی انہ جزء للفصل علی ہذا الفرض والفصل جزء للنوع وجزء الجزء جزء مع ان العرض العام یکون خارجا عن النوع وعلی الثانی یلزم ان یکون ثبوت المشتق اذا کان عرضا لمعروضہ واجبا وضروریا لانہ علی ہذا الشق یکون المعروض داخلا فی المشتق اذ الذات الخاصۃ لیست الا المعروض فیکون ثبوت المشتق لمعروضہ اذن عبارۃ عن ثبوت المعروض لنفسہ فان الضاحک مثلا علی تقدیر ترکبہ من الذات الخاصۃ یکون معناہ الانسان الذی لہ الضحک فثبوتہ للانسان الذی ہو معروضہ ثبوت الانسان للانسان وثبوت الشئی لنفسہ واجب ضروری فیکون ثبوت العارض لمعروضہ ضروریا وواجبا مع ان ثبوتہ لہ من الممکنات فیلزم انقلاب الامکان الی الوجوب فی ثبوت العارض لمعروضہ وہو کما تری والقول بانہ یجوز ان یعتبر فی المشتق الذاتی کالفصل الذات الخاصۃ وفی المشتق العرضی الذات المبہمۃ فلا یلزم شئی من المحذورین قول یمجہ العقل السلیم والفہم المستقیم فان وضع المشتق وضع واحد نوعی فلا یمکن فیہ اختلاف ما وضعت لہ الہیئۃ بان تدل فی المشتق الذاتی علی الذات الخاصۃ وفی العرضی علی الذات المبہمۃ علی ان نظر الواضع لیس من جہۃ الذاتیۃ والعرضیۃ مع انہ لیس المراد من الذات الخاصۃ التی اعتبرتموہا فی المشتق الذاتی الا ما صدق ہو علیہ ومن الظاہر انہ لیس الا الذات التی ہو الکل فیکون الکل جزء للذاتی ای الجزئیۃ ویلزم منہ استحالۃ اخری وہی ان یکون الکل جزء

لنفسه لان الكل اذا كان جزء لجزءه كان جزء لنفسه لان جزء الجزء للشئ يكون جزء له ثم لا يخفى
على المتامل انه لو لم يكن الذات المبهمة معتبرة فی المشتق لما ذکرها اهل العربیة فی تفسیره مع
انهم یذکرونها وما اجيب عنه من ان فی المشتق ضمیرا راجعا الى موصوفه الخارج عنه لارتباطه
به فذكر الشئ فی تفسير المشتق بيان لذلك الموصوف الذى يرجع اليه الضمير ففيه ان الضمير
يكون عين المرجع فاعتباره فی المشتق ح عين اعتبار مرجعه الذى هو الذات فيكون الذات
المبهمة ح معتبرة فی المشتق **قوله** وانت تعلم آه اعلم انه يرد على مذهب السيد السند ايرادان
اورد احدهما المحقق الدوانی فی حاشيته الجديدة على شرح التجريد على الاستدلال المذكور و
اشار اليه المحشى بقوله هذا حاصله انه لا يلزم على كلا شقى الاستدلال محذور اما فی الاول فبان الفصل
لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم ح من دخول العرض العام كالشئ فی
مفهوم المشتق دخوله فی حقيقة الفصل ليلزم الاستحالة التى بينتموها ومن ه يظهر لك جواب
ما تقدم منا من انه يلزم على تقدير اعتبار الذات الخاصة فی الذاتی المشتق كالفصل كون الكل
جزء لجزئه وكونه جزء لنفسه فعليك بالتامل واما فی الثانی فبان ما ذكرتموه انما يلزم لو كان
المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كك اذ هو على هذا التقدير عبارة عن المعروض
مع قيد الصفة العارضة له فيكون المشتق مقيدا والمعروض مطلقا والمقيد ليس عين المطلق
ليلزم منه ثبوته لنفسه الذى يوجب الانقلاب من الامكان الذاتی الى الوجوب بل غيره
فيكون ثبوته ح له ممكنا فلا يكون ثبوت الضاحك للانسان الذى هو معروضه ثبوت
الانسان للانسان اذ الضاحك ليس عبارة عن مجرد الانسان بل مع قيد الضحك ومن
البين ان الانسان المقيد بقيد الضحك ليس عينا للانسان حتى يكون ثبوته له واجبا
بل غيره فيكون ثبوته له ح ممكنا فلا يلزم الانقلاب فالمستدل قد ذهل عن اعتبار القيد
المعتبر فی مفهوم المشتق وثانيهما هو الذى اورده المحشى فی حاشيته المنهية بقوله مع ان دخول
النسبة التى هى غير مستقلة بالمفهومية فی حقيقته من غير دخول المنتسبين مما لا يعقل انتهت **قوله**

ماخوذ من الحاشية السندية علی هذا الحاشية منه

٢١ رمضان المبارك

فيهما في حقيقة الضمير اما يرجع الى الفصل او الى المشتق **قوله** والثالث انه اي المشتق بسيط عبارة
عن المبدء لا تركيب فيه اه ٢ وهذا هو الذي اختاره المحشي اي الشارح حيث قال في حاشية القديمة
المتعلقة على شرح التجريد ان المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود
ما يعبر عنه بسياه وسفيد ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم الابيض
مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه
كان معنى قولك الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بالضرورة بل معنى المشتق
هو المعنى الثالث وحده انتهى حاصل قوله فان معنى الابيض اه انه لو كانت النسبة جزء للمشتق
لبينت في ترجمة معنى الابيض والاسود بالفارسية مع انه لا يعبر عنهما الا بسياه وسفيد من
دون ذكر النسبة فعلم ان النسبة ليست داخلة في المشتق ولا يخفى ما فيه فان الكلام في
سفيد وسياه كالكلام في الابيض والاسود وحاصل قوله اذ لو دخل آه انه لو كان الموصوف
معتبرا في مفهوم المشتق فلا يخ اما ان يكون عاما كالشيء او خاصا اي ما صدق هو عليه فعلى الاول
يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض لان الشيء داخل في مفهوم الابيض على هذا
التقدير وعلى الثاني يكون معناه الثوب الثوب الابيض لان ما صدق عليه الذي يعتبر في
المشتق ليس في هذا القول الا الثوب فيكون معتبرا في الابيض وكلاهما منتفيان بالضرورة
ده نظر اورده صدر المحققين معاصر المحقق الدواني هو انه انا لا نم انه على تقدير اعتبار الموصوف
العام او الخاص في المشتق يكون معنى قولنا الثوب الابيض ما ذكرتموه بل معناه على التقدير
الاول الثوب شيء له البياض وعلى التقدير الثاني الثوب ثوب له البياض واجيب عنه بان
غرض المحقق الدواني من كلامه انه ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرار الموصوف اصلا
لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص مع انه لو كان داخلا فيه يلزم التكرار لكن في كلامه مسامحة
سهو العوضين **قوله** وليس بينه اي بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة والذات بل
بالاعتبار اما الاول فبان المرئي فيما اذا رأى الشيء الابيض مثلا هو البياض فيتصف ببياض

هو عينه فيكون ابيض بذاته لانه عبارة عما يتصف بالبياض بالذات فيكون البياض عين الابيض
والقول بان المتصف بالبياض ليس الا المحل لان البياض عرض وهو لا يكون قائما الا بالمحل
فيكون هو متصفا به دون البياض حتى يلزم منه ان يكون البياض عين الابيض قول
نشأ من جهة ملاحظة الامر الخارجي وهو ان البياض عرض وقيام العرض لا يكون الا بالمحل
وليس كلامنا فيه اذ كلامنا في الاتحاد بين البياض والابيض بحسب الحقيقة مع قطع النظر عن
ملاحظة الامر الخارجي اما الثاني فبان الشيء اذا كان متنزلا لا بين ان يكون هذا وذلك فتارة
يوخذ لا بشرط شيء يكون هو موضوعا ومحصلا له اي لم يعتبر معه الامر المحصل الذي هو الموضوع
ولا عدمه وفي هذه المرتبة يكون مشتقا وعرضيا فيما عدا الذاتيات وتارة يوخذ بشرط لا شيء
اي بشرط ان يعتبر معه عدم الموضوع المحصل له فيصير ماهية مستقلة ويكون مشتقا منه وعرضا
فيما عدا الذاتيات فلا يكون الفرق ح بين المشتق والمشتق منه الا بالاعتبار فالابيض اذا اخذ
بان لم يعتبر معه الموضوع ولا عدمه يكون مشتقا وعرضيا واذا اعتبر اخذه بشرط عدم الموضوع
المحصل له يكون مبدء ومشتقا منه وعرضا هذا توضيح ما ذكره المحقق في حاشيته القديمة وفيه بحث
لا لان حكم المحقق بعدم الفرق بين المشتق والمشتق منه حكم لا يساعده اللغة فانه على هذا التقدير
لا يكون شيء يوضع بازائه هيئة المشتق مع انهم قائلون بالوضع النوعي لها لانا نقول ان
الهيئة تدل على المعنى البسيط بالوضع النوعي والمادة تدل على خصوصية الصفة بالوضع الشخصي
بل لما قال البعض عه من ان من ادرك الصورة الجسمية اولا بحيث يتصل وينفصل يتخيل ان قابل
الاتصال والانفصال هي الصورة فبمجرد هذا التخييل لا يلزم ان يكون القابل في الواقع هي
تلك الصورة فضلا عن اتحادهما فكذلك ههنا لا يلزم بمجرد التخييل في ذلك ايضا يلزم ان لا يصح
حمل الابيض على الجسم لان الجسم والبياض متغايران في الوجود والابيض هو البياض
فلا يصح حمل احد المتغايرين باي اعتبار اخذ على الآخر انتهى **قوله** واذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب
ابيض آه يعني اذا اخذ الابيض بشرط شيء اي المحل فهو اي الابيض مع شرط المحل ثوب ابيض لانه

عه اي الفاضل الجرجاني ١٢

علی ہذا التقدیر لایکون بینہما فرق قط ولا یصح ان یرجع ضمیر ہو فی قولہ فہو ثوب ابیض الی
الابیض فقط حتی یکون معنی القول المذکور انہ اذا اخذ الابیض بشرط المحل فہو ای الابیض
عین الثوب الابیض م یرد علیہ الاعتراض بانہ علی ہذا یلزم اتحاد الحال والمحل م ہو مح بوجوہ
منہا انہما لو کانا متحدین فاما بالوجود بان یصیر وجودا ہما واحدا فہو لا یعقل لان الوجود
معنی مصدری تعددہ وتوحدہ یکون تابعا لتعدد المنسوب الیہ وتوحدہ واذ ہو آہ متعدد
فالوجود ایض یکون کک او فی الحقیقۃ بان یکون حقیقتہما واحدۃ ففیہ ان المحل یکون علۃ للحال
ومن المستحیل ان تتحد حقیقۃ العلۃ والمعلول ومنہا ان الاحوال تکون متاخرۃ عن محالہا وتابعۃ لہا
فکیف یصح ان یکون بینہما اتحاد لان الاتحاد ینافی التاخر والتبعیۃ ومنہا ان الجسم اذا صار
ذا بیاض فہل یزید علی طبیعۃ الجسم شیئ ام لا علی الثانی لم یکن ابیض وعلی الاول لم یکن متحدا
مع البیاض والا لم یتحقق الزیادۃ ہف ومنہا لزوم اتحاد الجوہر والعرض ومنہا ان العرض
ربما ینعدم ویبقی المحل فلو کان الحال عین المحل لما صح ہذا **قولہ** وانت خبیر آہ ای فی اثبات
اتحاد مفہوم المشتق والمشتق منہ کذا فی حاشیۃ المنہیۃ اعلم انہ یرد علی القول باتحادہما
اعتراضان اورد المحشی احدہما بقولہ ہذا حاصلہ انہ لو کان معنی المشتق کالابیض معنی بسیطا
وعبارۃ عن المبدء ای البیاض بحیث لا یکون بینہما تغایر بالذات لیصح حمل الابیض الذی
ہو فی مرتبۃ لا بشرط شیئ علی البیاض القائم بالثوب الذی ہو فی مرتبۃ بشرط لا شیئ لان
ما اعتبر فیہ المرتبۃ الاولی یکون اعم مما اعتبر فیہ المرتبۃ الثانیۃ والاعم یحمل علی الاخص مع انہ
لا یصح حمل الابیض علی البیاض المذکور بالضرورۃ ثم اورد المحشی لہذہ الضرورۃ تنبیہا
فی المنہیۃ بہذہ العبارۃ وذلک لان مصداق حمل المشتق علی شیئ قیام مبدء الاشتقاق
قیاما حقیقیا وہو اذا کان مبدء الاشتقاق مغایرا لذلک الشیئ او قیاما غیر حقیقی وہو
اذا کان نفسہ ولا شک انہ بکلا قسمیہ فی البیاض القائم بالثوب منتف انتہی **قولہ** فیہا او قیاما
غیر حقیقی ویسمی بالقیام المجازی **قولہ** فیہا ولا شک انہ بکلا قسمیہ فی البیاض القائم بالثوب

منتف اما انتفاء القيام الحقيقي فظ لان البياض ليس مغايرا للبياض حتى يصح حمل الابيض
على البياض واما انتفاء القيام المجازي الذي يرجع الى عدم القيام بالغير فلان البياض
في الصورة المذكورة لما كان قائما بالغير اي الثوب كيف يصح ان يكون قيام البياض
بالبياض قيامًا مجازيا وانما قيد المحشي البياض بالقائم بالثوب لان البياض لو فرض قائما
بنفسه يصح حمل الابيض عليه لتحقق احد قسمي مناط الحمل وهو القيام المجازي كما نبه المحشي عليه
في منهية ذيل قوله البياض القائم بالثوب بقوله فيه احتراز عن البياض بنفسه انتهى وانت خبير
بما فيه فان ما ذكره المحشي من ان مصداق حمل المشتق على شيئ قيام مبدء الاشتقاق انما
هو في حمل المشتق الذي يكون حمله عرضيا دون ما اذا كان حمله عليه حملا بالذات وحمل المشتق
على المبدء انما هو من قبيل الثاني فان حقيقة المشتق عين حقيقة المبدء عنده فعدم تحقق
القيام لا يضر في حمل الابيض على البياض القائم بالثوب وثانيهما في حاشية الحاشية بقوله
مع انه مستبعد جدا كيف ويعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي وعن الابيض بسفيد انتهى
حاصله انه لما عبر عن الابيض الذي هو مشتق بسفيد وعن البياض الذي هو المبدء بسفيدي
كيف يكونان متحدين والا لما اختلفا التعبير **قوله** ومن ايده اي ايد حمل الابيض على البياض
بقولهم الحرارة آه المويد الفاضل مرزاجان حيث قه في حاشيته المتعلقة على الحاشية القديمة
من المحقق الدواني ويويده ايضا ما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا
على ما مر الاشارة اليه من كلام بهمنيار ان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا وموجودا حقيقة
نعم وان الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها وكان تترتب عليها الآثار المطلوبة يقوا انها حارة
وحارة على ما مر في الحاشية التي بين فيها عينية وجود الواجب نعم ومن المعلوم بالضرورة ان
الضوء المجرد وقيام ذاته لا يتبدل ذاته وجوهره فاذا كان عند القيام بالنفس كان مضيئا متحدا
معه بحسب الذات والمفهوم اذ لا شك انه لا يتصور دخول مفهوم آخر يتوهم اعتباره في مفهوم
الابيض كالموصوف والنسبة اليه فعلم ان المانع من هذا الحمل ليس التغايرة بحسب الذات

بل ہما متحدان ذاتا انتہی **قوله** فقد شنیته علیه آه لان المتحد مع الحرارة والضوء ہو الحار والمضیء

لا مفہومہما والمقصود ہو الثانی دون الاول کذا فی حاشیة الحاشیة ہذا دفع لکلام المؤید حاصله

ان غرض المحقق الدوانی من الاتحاد بین المشتق والمشتق منه الاتحاد بحسب المفہوم وہو لا یثبت

من الامثلة المذکورة لانہا انما تدل علی اتحادہما بحسب المصداق فان الحرارة اذا کانت

قائمة بنفسہا یصدق علیہا الحرارة حملا اولیا والحارة حملا بالعرض لتحقق احد قسمی مناط الحمل

وہو القیام المجازی لان الحرارة اذن یکون فردا للحارة فلابد ان یصدق علیہا فالحرا

رة یکون مصداقا لکل من الحرارة والحارة فیکون الاتحاد بینہما بحسب المصداق لا بحسب

المفہوم لانہا لیست عینا لہا لان للحارة فردا آخر ایضا وہو الذی یکون قیام الحرارة

به قیاما حقیقیا وقس علی ہذا حال الضوء والمضیء فاشتبه علی المؤید الاتحاد بحسب المفہوم

الذی ہو غرض المحقق بالاتحاد بحسب المصداق حیث لم یفرق بینہما ولا یذہب علیک

ان حمل الحارة علی الحرارة عند المحقق لیس حملا بالعرض حتی یصح به حکم المحشی بالاشتباه لانه

قائل بعینیة حقیقتہما فیکون حملہا علیہا بالذات فلا یکون حمل الحارة علی الحرارة الا من

جہة کونہما متحدة فی المفہوم وہذا ہو المط ویمکن دفع التایید بما اورده عمی قدوة المحققین

قدس سره فی حاشیته من ان الحرارة اذا کانت قائمة بالنفس فانما تکون حارة بمعنی محرقة

ومبدء الاحراق دون الحرارة فلا یتحد المشتق مع المبدء وکذلک الضوء اذا کان قائما

بنفسه کان مضیئا بلا شبہة ولکن مبدء الاضاءة وہو امر زائد علی الضوء فلا یتحد المبدء

والمشتق فیه ایضا **قوله** والحق آه حاصله ان المشتق عبارة عن شیء ینتزعه العقل انتزاعا

واقعیا لا کانتزاع انیاب الاغوال عن الموصوف بالنظر الی الوصف القائم به سواء کان

القیام قیاما حقیقیا وہو اذا کان الوصف غیر الموصوف غیریة بالذات کالسواد القائم

بالجسم او بالاعتبار کحقیقة الوجود القائمة به او قیاما غیر حقیقی کالضوء ان کان حاصلا بلا محل

فانه لیس قائما بالغیر لا ذاتا ولا اعتبارا کذا فی حاشیة الحاشیة فیکون کل من الموصوف والصفة

والنسبة خارجا عن المشتق لاعينه ولا جزوه بل غيره غيرية بالذات فيكون المشتق ح معنى بسيطا
يحصل منها بعد الانتزاع فالفرق بين راى الشارح والمحقق القائلين ببساطة المشتق ان بساطته
على راى الشارح من جهة انه عبارة عن المبدء وعلى راى المحشي من جهة انه عبارة عما يحصل بعد الانتزاع
عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالمشتق يكون عين المبدء عند المحقق عينية بالذات
وغيره غيرية بالذات عند المحشي ولهذا قال المحشي ذيل هذا القول في منهيته اشارة الى انهما مختلفان
بالذات كما يشهد به الوجدان فكيف بينهما الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار فتدبر انتهى
قوله فيهما اشارة الى انها ضمير التثنية في انهما يرجع الى المشتق والمشتق منه وكذا ضمير قوله
بينهما ثم لا يخفى على المتامل المنصف ان حكم المحشي بان معنى المشتق معنى بسيط حكم بلا برهان
لم لا يجوز ان يكون المشتق عبارة عن مجموع الذات والصفة والنسبة كما هو عند القوم بل هذا
هو الظ عند اهل المحاورات **قوله** فالموصوف اه في المنهية فيه تغليب فان الموصوف من
حيث هو منتزع عنه والوصف من حيث هو والنسبة من حيث هي نسبة منشا الانتزاعه انتهى
هذا اذا جعل منشا الانتزاع عبارة عما يكون موجبا لانتزاع شئ عن شئ آخر واما اذا اريد به
ما يكون له دخل في الانتزاع فيصدق على الموصوف ايض لان له ايض دخلا في انتزاع المشتق
ولا يصح ان يراد به ما يكون مطابقا للحكم لانه بهذا المعنى لا يصدق الا على الموصوف
المخلوط بالوصف لا على الوصف والنسبة مع ان كلام المحشي ناطق على انهما منشا ان للانتزاع
قوله وهو اى المشتق يصدق على الموصوف دائما وهذا ظ **قوله** وربما يصدق على الوصف
والنسبة فيما اذا كان الوصف من الكليات المتكررة بالنوع وقد مثله في المنهية بقوله كالموجود
فانه يصدق على الوجود والنسبة انتهى حيث يقع الوجود موجود ونسبة الوجود الى الموصوف
موجودة وقس على هذا سائر الكليات المتكررة بالنوع **قال** الشارح لا يتم بعضه اى الاجوبة
الثلث الاول وبعضه وهو الجواب الرابع يفضى الى نوع تكلف وقد عرفته مشروحا فتذكره
قوله ولانه ليس للنفس اه وجه آخر للعدول عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره المص

حاصله انه لما لم يكن للنفس حال النظر والفكر فعل وتاثير فى شئ من الاشياء سواء كان مبدأ او مطلوبا فان حصول كل منهما من المبدء الفياض عند الحكماء اذ النظر انما هو من المعدات فيعد النفس اعدادا تاما لقبول فيضان المبادى عن المبدء الفياض فاذا تم الاستعداد فاض عليها عنه و عند الاشاعرة والامام الرازى فيضان المط عقيب النظر يكون بلا علاقة بينهما لكن عند الاشاعرة بطريق جرى العادة بان جرى عادة الله تعـ بايجاده علم المط عقيب النظر والامام بطريق الوجوب عدل المصـ عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره لان لفظ الترتيب يوهم لكون النفس موثرة وفاعلة لتلك الامور لانه فعل المرتب اى النفس واثره وان كان المراد منه الملاحظة المخصوصة ولا توهم فيها لذلك انما جاءنا مناط تقرير كلام المحشى المذاهب الثلث المذكورة دون مذهب المعتزلة من ان حصول المط بالنظر بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد العبد فعلا بتوسط فعل آخر صادر منه كتحريك المفتاح فانه لا يكون الا بتحريك اليد مثلا فعندهم يفعل الناظر اولا النظر ثم بتوسطه يحصل علم المط المنظور فيه اذ على هذا المذهب يكون للنفس تاثير وفعل حين النظر البتة وانت تعلم انه ان اريد بالفعل والتاثير ايجاد الصورة فلا نم ان لفظ الترتيب يوهم ذلك وان اريد به مطلق التاثير والفعل فلا نم انتفاءه للنفس فان لها حال النظر والفكر توجهات تدريجية تحصل بعد شوق وتعب ولا ريب فى انها افعال على انا لا نم ان النفس لا دخل لها فى حصول شئ من الاشياء لانه من البين ان المراد بالترتيب آه هيئة حاصلة من تقديم البعض على البعض فى الملاحظة ولا شبهة فى ان التقديم والملاحظة فعل النفس قطعا وايضا ان التعريف بالترتيب لا يوهم كون النفس فاعلة وموثرة لتحصيل المط لانه ما قيد الترتيب بتحصيل المجهول الذى هو من صنع النفس كما فعله المصـ بل بالتادى اليه ومن آه يظهر ان تعريف المصـ للنظر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ايضا لا يخ عن الخلل فانه يوهم ان للنفس حال النظر تاثيرا وفعلا فى تحصيل المجهول الذى هو مط **قوله** التعريف المشهور لكون المعلوم ماخوذا فيه آه حاصله ان المراد من المعلوم الماخوذ فى التعريف المشهور للنظر وان كان معنى اعم بحيث

يشتمل اليقينيات والمظنونات والمجهولات بالجهل المركب والتقليدات لكنه لما يوهم التخصيص بالمعلوم
المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب وغيرهما اعنى اليقينى الذى هو عبارة عما تحقق فيه
التصور الجازم المطابق للواقع الثابت لانه لا يتبادر منه فى العرف الا هذا دون غيره مع ان
النظر كما يكون فى اليقينى كذلك يكون فى المظنون والمجهول بالجهل المركب وغيرهما بخلاف المعقول
المفسر بما يحصل فى العقل فانه لا يتبادر منه التخصيص باليقينى بل يشتمل الجميع عدل المص عن التعريف
المشهور الى ما اختاره ففى قول الشارح معلوما كان او مظنونا او مجهولا بالجهل المركب اشارة الى وجه آخر
للعدول قال الشارح كما ينبه عليه السياق اى الكلام التحتانى من السوق فاصله سواق ابدلت
الواو المتحركة لوقوعها بعد المكسورة بالياء المثناة التحتانية **قوله** فان الخطاء هو عدم موافقة
الغرض الذى هو عبارة عن مصلحة مترتبة على الفعل من حيث كونها مقصودة منه ومتوجهة اليها
فيكون قول المص وقد يقع فيه الخطاء دالا على ان الملاحظة يترتب فيها المصلحة الكذائية والترتب
لا يكون الا بالقصد فيكون المراد من الملاحظة ح هو التوجه نحو المعلوم قصدا فاندفع ما قيل على
قول الشارح ان المراد بالملاحظة آه من ان هذه الارادة انما يستفاد من التقييد بالغاية لا من
غيره مع ان عبارة الشرح تدل على خلاف ذلك واعلم ان الخطاء قد يفسر بعدم مطابقة الحكم
للواقع فيصير على هذا صفة للحكم كما انه على الاول صفة للفعل لكن لما كان الظ هو الاول اختاره
المحشى **قوله** فان الغاية لا تكون الا بما هو حاصل بالاختيار والقصد لانها عبارة عما يفاد لاجلها
فلا يكون الا لما يفيده المفيد ومن الظ ان الاختيار والقصد معتبر فى الافادة لانه لا يقال للمضطر
فى افعاله انه مفيد لها فلا يكون الغاية ح الا لما هو حاصل بالاختيار والقصد **قوله** فلا ينتقض
بتعقل المبادى المرتبة دفعة اى فى آن واحد بالحدس ظاهر كلام الشارح يدل على تخصيص النقض
على تعريف المص للنظر لكنه ليس مخصوصا به لانه يرد على التعريف المشهور للنظر ايض وبالجملة انه
يصدق تعريف النظر على الحدس فلم يكن تعريف النظر مانعا ثم اعلم انه على كلام الشارح ايرادان
احدهما على قوله بتعقل المبادى تقريره انه لا يمكن تعقل المبادى حتى يتوجه به النقض لانه من الممتنعات

عه انما قال مع غيره ١٢

تعقل النفس للامور الكثيرة في زمان واحد فضلا عن ان يكون في آن واحد قوله المحشي لقوله المراد بتعقلها آه حاصله ان امتناع تعقل النفس للامور الكثيرة في زمان واحد وآن واحد انما هو لو لاحظت من جهة الكثرة والتفصيل لا من جهة الوحدة والاجمال ومراد الشم من تعقل المبادي آه تعقلها على النحو الثاني لا على النحو الاول فلا يلزم محذور اصلا ثم لا يذهب عليك ان ادعاء امتناع توجه النفس الى الاشياء الكثيرة في زمان واحد وآن واحد ادعاء بحت لا برهان عليه ثانيهما على قوله المرتبة دفعة حاصله انه لا يمكن ترتب المبادي دفعة وحصولها في آن واحد لان الترتب عبارة عن هيئة تحصل من تقدم البعض على البعض والتقدم يقتضي الامتداد ولا امتداد في الآن حتى يحصل به التقدم الذي يحصل به الترتب فاين يرد النقض ح اذ مناطه على الترتيب الذي هو ههنا منتف وانتفاء المناط يستلزم انتفاء ما هو منوط عليه دفعه بقوله وبالترتيب آه اي المراد بالترتيب تقدم آه تقريره انا لا نم ان تقدم البعض على اي نحو كان يقتضي الامتداد فان التقدم على نحوين تقدم بالزمان وتقدم لا بحسب الزمان سواء كان بحسب الذات او الوضع او الرتبة والاول يستلزم الامتداد فينافي حصوله في آن واحد دون الثاني وهو المراد فلا ينافي حصول الترتب بهذا الترتيب في آن واحد قال الشم لانه ليس آه متعلق بقوله ولا ينتقض آه حاصله على تقدير الانتقاض على تعريف المص للنظر ان ليس المراد من ملاحظة المعقول التي وقعت في تعريف النظر التوجه والالتفات الى المعلوم على اي نحو كان سواء كان بالقصد اولا بل على نحو القصد فلا انتقاض بتعقل المبادي المرتبة دفعة بالحدس لان تعقل المبادي المرتبة دفعة والتوجه اليها في الحدس لا يكون بقصد النفس بل بغير اختيارها وقس على هذا التقرير دفع الانتقاض الوارد على التعريف المشهور للنظر وعلل المحشي لانتفاء قصد النفس بتعقل المبادي المرتبة في الحدس بوجهين اولهما في حاشيته بقوله اذ لو كان بالحدس آه حاصله ان قصد النفس والتفاتها الى المبادي المرتبة التي هي معتبرة في النظر انما هو لان تحصل الترتيب فيها فلا يكون الا فكرا لا حدسا لان الحدس عبارة عن سنوح المبادي المرتبة

لها دفعة من غير اختيار للنفس في ترتيبها فيكون القصد جزءا اخيرا للعلة التامة للفكر لا تخلف الفكر عنه قطعا وجد القصد وجد الفكر قيل كون القصد جزءا اخيرا للعلة مما لم يتضح بالبرهان الا ان الاستقراء يدل على ذلك وثانيهما في حاشيته حاشيته لقوله ولا يخفى ان حدوث القصد آني فلو وقع بعده الحدس لا الفكر يلزم تتالي الآنين انتهى قوله فيهما يلزم تتالي الآنين آه لان الحدس آني فبوقوعه بعد القصد الذي هو آني يلزم تتالي الآنين بلا مرية وهذا انما على ما ذهب اليه المحقق الطوسي من ان الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين الدفعيين لا على ما هو المشهور من انه عبارة عن الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة لانه قد يجامع الحركة الاولى فلا يكون حدوثه الا بعد زمان الحركة الاولى التي حدثت بعد آن القصد فلا يلزم تتالي الآنين وانت خبير بما فيه من الاختلال بل نقول لا نم ان حدوث المبادي المرتبة يكون في آن مغاير لآن القصد لم لا يجوز ان يكون في آن القصد ولو سلمناه فنقول انه يجوز ان يكون حدوثها في آن آخر بعد آن القصد لتفصل بينهما زمان وعلى كلا التقديرين لا يلزم تتالي الآنين وظهر لك من هذا دفع ما قد يورد على تجويز المحشي سابقا يكون الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا من ان القصد الذي هو آني متحقق آه مع ان الانتقال الاول ايضا آني فيلزم تتالي الآنين فعليك بالتامل الصادق **قال** الشارح اما عقيب شوق وتعب او بدونهما هذا بيان لتقسيم الحدس **قال** المص قانون وهو لفظ يوناني ويروى انه اسم للمسطر في لغتهم وفي الاصطلاح مرادف للقاعدة فتفسيره بها تفسير بالمرادف وقوله كلية اي قضية كلية يستنبط منها احكام الجزئيات صفة كاشفة للقاعدة لانها عبارة عنه اعلم انه لما يرد ه ايرادان احدهما انه ليس الاحكام مغايرة لجزئيات القاعدة بل هي عينها فيلزم اضافة الشيء الى نفسه في قوله احكام الجزئيات ثانيهما انه يدخل في احكام الجزئيات القضايا الشرطية الكلية مع انها لا يبحث عنها في الفن اشار المحشي الى دفعهما بتقدير لفظ موضوعها بعد لفظ جزئيات وتقرير الدفع غني عن البيان وما قاله السيد ابو الفتح من انه على هذا التقدير وان يخرج الشرطية الكلية من القانون لكن لا يخرج منه السالبة الحملية

الكلية مع انه لا يبحث عنها فی الفن لما تقرر ان قوانين الفن تكون حمليات موجبة كلية فلا بد
من تقييد القانون فی تعريف المنطق بالموجبة لاخراج السالبة الكلية انتهى دفعه فی منهيته
بقوله هذه الاحكام جزئيات لحكم القانون والمراد بالحكم المحكوم به فمعنى الاستنباط اخذ اثبات
جزئيات محمول القانون لجزئيات موضوعه بالتبنيه او الدليل فالقانون لا يكون الا قضية
حملية موجبة كلية انتهى ثم قال وذلك القائل لاخراج السالبة الكلية الحملية وكذا ان تريد بالجزئيات
جزئيات لها زيادة ملابسة بتلك القضية بان يتوقف صدقها على وجودها وهی جزئيات
موضوع الموجبة ضرورة ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود موضوعها وصدق
الشرطية لا يتوقف على وجود موضوع طرفيها فعلى هذا يخرج السالبة الكلية من تعريف القانون
كالشرطية من غير حاجة الى تقدير الموضوع انتهى ولو حمل الجزئيات على الفروع ای القضايا
المستخرجة من القانون بضمها الى صغرى سهلة الحصول وقيل ان الحكم جزء الفرع يندفع الايراد
بلزوم اضافة الشئی الى نفسه لكنه تكلف ويمكن دفع هذا الايراد بان اضافة الاحكام الى الجزئيات
اضافة الموصوف الى الصفة بادنى ملابسة فالمعنى الاحكام الجزئية فاين الاضافة ههنا اضافة
الشئی الى نفسه **قوله** استنباطا بالبداهة آه وهو فيما اذا كان المط بديهيا خفيا **قوله** او
بالاكتساب وهو فيما اذا كان المط كسبيا **قوله** لصغرى سهلة الحصول آه بان يحمل الوصف
العنوانی لموضوع القاعدة على موضوع المط **قوله** والاحتياج الى الاستنباط منها انما هو فی
النظريات التی يقع الخطاء فی اكتسابها دون النظريات التی لا يقع الخطاء فيها اذ الحاجة اليه
انما هو لدفع الخطاء فلا يكون الا فيما وقع فيه الخطاء دون غيره **قوله** فاذا قيست النظريات
الى القواعد المنطقية ينقسم النظريات الى ثلثة اقسام منها التی تكتسب بالقواعد المنطقية
البديهية ومنها التی تكتسب بالقواعد المنطقية التی لا يقع فيها الخطاء ومنها التی تكتسب
بالقواعد المنطقية النظرية التی يقع فيها الخطاء بالاكتساب **قال** الش وهذا التقرير واف آه
اعلم ان الش استدلوا على الحاجة الى المنطق بان وقوع الخطاء فی النظر يستلزم الاحتياج الى قانون عاصم

عنه وهو المنطق ولما ورد علیه المنع بانا لا نم ان وقوع الخطاء فی النظر یستلزم الحاجة الی المنطق لم
لا یجوز ان یکون الفطرة الانسانیة کافیة لدفع الخطاء عنه اجابوا عنه باثبات عدم کفایة الفطرة لدفع
الخطاء وتمیز الفاسد عن الصحیح واجاب عنه الشر بان وقوع الخطاء فی النظر بالفعل کما نشاهده منا ومن
غیرنا یوجب الاحتیاج الی ما یزیل عنه وهو القانون العاصم وهو المنطق فلا حاجة فیه الی اثبات عدم
کفایة الفطرة الانسانیة فی التمیز بین الخطاء والصواب فهذا القول طعن علی القوم حیث اجابوا
عن الایراد باثبات عدم کفایة الفطرة قال السید ابو الفتح انه ان اراد الشر بقوله لا حاجة فیه
الی اثبات عدم کفایة الفطرة آه انه لا حاجة الی دلیل آخر لاثباته فمم لکنه لا یذهب الیه الوهم وان
اراد به انه لا حاجة الی اثبات عدمها اصلا فمم لجواز ان یکون تفرع الاحتیاج الی المنطق علی وقوع
الخطاء فی الفکر نظریا محتاجا الی اثبات عدم کفایة الفطرة الانسانیة **قوله** علاوة اه هذه العلاوة
لیست علاوة لاثبات عدم الحاجة الی اثبات عدم کفایة الفطرة الانسانیة لان ما ذکره لو تم
لدل علی ان الفطرة غیر کافیة لا علی انه لا حاجة الی اثبات عدم کفایتها بل علاوة لدفع السوال
بکفایة الفطرة الانسانیة فاجاب الشر عن الایراد اولا بما حاصله ان وقوع الخطاء فی النظر بالفعل
محوج الی القانون العاصم فلا حاجة الی اثبات عدم کفایة الفطرة الانسانیة وثانیا بما هو المشهور
من انه لو کفت الفطرة الانسانیة لم یقع الخطاء وقوعا شائعا ثم لما کان یرد علیه ان وقوع الخطاء
انما یستلزم عدم کفایة الفطرة المخصوصة وهی فطرة الخاطئین دون الفطرة من حیث هی ولا یثبت
الاحتیاج الی المنطق الا علی تقدیر عدم کفایة هذه الفطرة فالی اثباته حاجة فی اثبات المط فلم یثبت
دفعه المحشی بانه لا حاجة لاثبات عدم کفایة مطلق الفطرة الانسانیة من حیث هی للتمیز بین الخطاء
والصواب لانه لما ثبت عدم کفایة الفطرة المخصوصة التی هی فطرة الخاطئین ثبت عدم کفایة
مطلق الفطرة ایض اذ هو یستلزمه وبین وجه الاستلزام فی المنهیة بقوله وذلک لانه لو لم یستلزم
یلزم اجتماع الکفایة وعدمها فی الفطرة المخصوصة لانه یکون الکفایة ثابتة للفطرة من حیث هی
فیکون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما یلزم الطبیعة یلزم للفرد ویمکن وضع قاعدة کلیة فهی ان

كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكلما هو للفرد من السلوب البسيطة المحضة فهو للطبيعة لانه لو لم يكن السلب المحض للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد فان ما هو ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب انتهى **قوله** فيها فيكون اي الكفاية ثابتة للفطرة المخصوصة التي هي فرد للفطرة من حيث هي بناء على ان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد مع انها كانت غير كافية فيلزم ح اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة وهل هذا الا اجتماع المتناقضين **قوله** فيها كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد آه وفيه نظر لان الكلية لازمة للطبيعة مع انها ليست ثابتة للفرد فضلا عن كونها لازمة له لان المراد بلازم الطبيعة ما يكون لازما لها من حيث هي والكلية ليست بهذه المثابة فان الطبيعة من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية بل لانه يجوز ان يكون خصوصية الفرد آبية عن ثبوت ما هو لازم للطبيعة من حيث هي كصلاحية الوقوع موضوع مهملة القدماء فانها لازمة للطبيعة من حيث هي مع انها غير لازمة للفرد **قوله** فيها وكلما هو للفرد آه لك ان تستنبط من هذه القاعدة وجها آخر لاستلزام عدم كفاية الفطرة المخصوصة عدم كفاية الفطرة من حيث هي فانه لو لم يكن كك بل يكون الفطرة المخصوصة وهي فطرة الخاطئين غير كافية لدفع الخطاء الواقع في النظر والفطرة من حيث هي كافية له يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة من حيث هي فان عدم الكفاية لما كان لازما للفطرة المخصوصة التي هي فرد للطبيعة الانسانية من حيث هي يكون لازما لها ايضا بناء على هذه القاعدة مع ان الفطرة من حيث هي قد فرضت انها كافية له فيلزم اجتماع الكفاية وعدمها فيها وهل هذا الا اجتماع النقيضين المستحيل ثم لا يخفى عليك انه يرد على هذه القاعدة مع قطع النظر عما يرد على دليلها الذي اورده المحشي بقوله لانه لو لم يكن السلب آه من انه ربما يكون السلب لازما للفرد من جهة الفردية والخصوصية فكيف يكون لازما للطبيعة من حيث هي ان موضوع المهملة القديمة مسلوبة عن الفرد مع انها غير مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي وايضا ان الكلية مسلوبة عن الفرد سلبا بسيطا مع انها ليست مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي

ويمكن الجواب عنه بان الكلية مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي ايض فانها ليست بكلية ولا
جزئية وقيل في الجواب عنه بان المراد بالسلب البسيط مالم يمكن ايجابه ضروريا ولا شك
في انه كما ان الكلية ليست بضرورية الايجاب للفرد كذلك ليست بضرورية للطبيعة الا ان
الفرد يمتنع الاتصاف بها والطبيعة ممكنة الاتصاف بها وغير ضرورية لها فان الطبيعة
في ضمن الافراد باقية والكلية ليست باقية لان ما هو شرط لتحقق الكلية لم يوجد على ان تخصيص
هذه القاعدة بالسلوب المحضة مما لا وجه له فانها تجري في الثبوتيات ايض **قوله** فان
قلت آه ايراد على القول بعدم كفاية الفطرة الانسانية من حيث هي لدفع الخطاء الواقع
في النظر وكفاية المنطق له حاصله انه كما ان المنطق عاصم عن الخطاء الواقع في النظر وواقع
له بشرط اعتبار قوانينه وعدم اهماله ورفع العوائق كذلك الفطرة الانسانية ايض عاصمة
عن الخطاء المذكور بشرط عدم اهمالها ورفع عوائقها فلا وجه لحكمهم بالفرق آه بين الفطرة
الانسانية بكون الاول عاصما عن الخطاء وهو المنطق دون الثانية اعني الفطرة الانسانية
قوله قلت لو سلم ذلك فالفرق آه مشتمل على الجوابين للايراد الاول على طريق المنع
وهو الذي اشار اليه بقوله لو سلم والثاني على سبيل التنزل عنه وهو الذي صرح به بقوله فالفرق
آه فحاصل الاول منع قول المورد بان الفطرة الانسانية تكون عاصمة للخطاء في النظر بشرط
عدم اهمالها ورفع عوائقها فانه لو كانت كذلك لما وقع الاختلاف في افكار الحكماء الصافين
فطرتهم في تحصيل المنطق وحاصل الثاني انا وان فرضنا ان المنطق والفطرة متساويان في العصمة
عن الخطاء بشرط عدم الاهمال ورفع العوائق لكن يكاد ان يتحقق هذا الشرط في المنطق دون
الفطرة فانها لما كانت منغمسة في ردارة الحواس لا تميز الصوادق عن الكواذب وتحقق ذلك
في المنطق كما يشهد به الفطرة السليمة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء دون الفطرة وانت
خبير بما فيه فان للقائل ان يقول انا لا نم ان الفطرة السليمة شاهدة على ما ذكرتم بل على خلافه
فان مراعاة المنطق لا يمكن الا لمن جردت فطرته عن شوائب الهوى حتى لا يلتبس عليه

منه الفاضل المولوي محمد عظيم ١٢

الاکاذیب بالصوادق واما الفطرة فیمکن فیها هذا الشرط عند تجرید النفس عن الہوی لا یحتاج
الی المنطق فبان لک سح ان الفطرة تکون عاصمة للمنطق بعد تجریدها لو کان وضل فد فل ضعیف
کذا افاده بعض الاعاظم والقول بان المراد بالخطارة الخطار فی الصورة ولاریب فی انه
لا یزیل ہذا الخطاء الا القوانین المنطقیة دون الفطرة الانسانیة قول بلا برہان فلا ینبغی
ان یصغی الیہ **قال** الشارح حسبما ہ الحسب بالحاء والسین المہملتین والباء الموحدة القدر والعدد
وربما یسکن السین لضرورة الشعر وما مصدریة اوموصولة اوموصوفة **قال** الشارح یدل علیہ
لفظ قد التحقیقیة آہ حمل قدہ علی التحقیق المجرد عن التقلیل انما ہو بمعونة المقام **قولہ** لا لان الاحتیاج
الی ہذا الحدیث ای حدیث نظریة المنطق وبداہتہ انما ہو فی جواب المعارضة المشہورة علی
بیان الحاجة کما یدل علیہ کلام العلامة الرازی فی شرحہ للمطالع حیث قرر المعارضة اولا
علی الدلیل الذی اوردہ علی بیان الحاجة من ان وقوع الخطاء فی الانظار یوجب الافتقار
الی قانون عاصم منہ وہو المنطق بان ما ذکرتم من الدلیل وان یدل علی بیان الحاجة
الی المنطق لکن عندنا ما ینافیہ وہو ان المنطق لیس ضروریا والا لامتنع عروض الغلط
فی الافکار لان المبادی الاول ضروریة فلو کان العلم بجمیع طرق الانتقال ضروریا لم یکن
وقوع الغلط اصلا فہو نظری فلو افتقر الیہ یحتاج فی اکتسابہ الی قانون آخر فان جلنی سلسلة
الاکتساب ما یفتقر الی الفتقر الیہ لزم الدور والا لزم التسلسل ثم اجاب عنہا ثانیا بانا لا نم ان
المنطق لو کان نظریا یعرض فیہ الغلط لزم التسلسل وانما یلزم لو کان نظریا بجمیع اجزائہ وہو ممنوع
بل بعضہ ضروری وبعضہ نظری یستفاد من الضروری بطریق ضروری کما یکتسب غیر البین
من الاشکال عین البین منہا وہو الشکل الاول بطریق بین کالخلف والافتراض والعکس آہ
قولہ لا فی نفس بیان الحاجة الی المنطق الذی ہو المقصود اذ مثبتہا لیس الا وقوع الخطاء
فی الانظار ولا دخل فیہ لحدیث نظریة المنطق وبداہتہ فذکرہ ذکر بما یستغنی عنہ انت خبیر بما فیہ
فان للقائل ان یقول ان وقوع الخطاء فی الانظار لا یوجب الاحتیاج الی المنطق الا علی تقدیر

عدم ورود المعارضة اذ على تقدير ورودها يبطل المنطق فضلا عن الاحتياج اليه فلا بد للمصنف
من اتيان الحديث المذكور لدفع العارضة المذكورة حتى يثبت من وقوع الخطاء في الافكار
المط وهي الحاجة الى المنطق **قوله** وعلم اه اشارة الى دفع المعارضة بيانه على وجه التفصيل
ان القوانين المنطقية ثلث اقسام منها ضروري لا يكون حاصلا بالنظر كالحكم باحتمال ان يكون
المحمول اعم من الموضوع ومنها نظري يكون حاصلا بالنظر الذي لا يقع فيه الخطاء اصلا كالحكم
بانعكاس الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى موجبة جزئية فانه ينطبق على جميع المواد سواء كانت
حملية او شرطية فان الايجاب اجتماع بين الموضوع والمحمول والمقدم والتالي فيكون الافراد
او التقادير التي يجتمع فيها الموضوع والمحمول او المقدم والتالي مشتركة بينهما
فيصدق الموضوع على فرد المحمول في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية الحملية
وكذا يصدق المقدم على تقدير التالي في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية
الشرطية ومنها نظري يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية
فانهم اختلفوا فيه فقد بعضهم انها تنعكس الى موجبة ضرورية وقد بعضهم
الى مطلقة عامة وقد بعضهم الى ممكنة عامة واورد كل منهم دليلا على دعواه وعصمة المنطق
انما هو بالنظر الى القسمين الاولين دون الثالث فانه اذا كان مشوبا بالخطاء كيف يكون
عاصما للخطاء الواقع في غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحتياج الى المنطق لما كان بالنظر
الى العصمة وهي لا تتحقق الا في القسمين الاولين فلا يكون الاحتياج اليه الا بالنظر الى القسمين
الاولين فيه ولا احتياج فيهما الى الاستنباط حتى يلزم الدور والتسلسل فيه وتتم المعارضة فهذا
الجواب والجواب الذي ذكره شارح المطالع وان اشتركا في ان بعض القواعد المنطقية ضروري
وبعضها نظري لكن بينهما فرقا من جهة ان المنطق على هذا الجواب يكون عبارة عن مجموع
الاقسام الثلث المذكورة والاحتياج اليه للعصمة انما هو بالنظر الى اكثر الاجزاء الى القسمين
الاولين فقط دون الثالث وعلى تقرير شارح المطالع يكون عبارة عن القسمين الاولين

فقط ثم يرد على كلا الجوابين ان القسم الثالث لما لم يكن له دخل في العصمة التي هي غاية للمنطق
يجب ان لا يذكر فيه واجيب عنه بان ذكر هذا القسم لاستعانة كل ذي مذهب على رايه في
فكره لانه عاصم في اعتقاده بحسب ذلك الراي على انه يجوز الاستعانة به لكل ناظر في بعض الصور
كما اذا كان مقدمة الدليل موجبة ضرورية ويكون المقصود بيان صدقها لصدق عكسها فيتبين
صدق القضايا الثلث في عكسها حتى يثبت على جميع المذاهب وكذا اذا كان المقصود ابطالها
قال الشارح فان قلت وقوع الخطاء بالفعل آه هذا رد على ما سبق من ان وقوع الخطاء
يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم منه وهو المنطق على طريق المنع بسندين اولهما
انحصار الاحتياج الى الوجه الجزئي وهو الذي اورده الشارح قبل التنزل والثاني الاحتياج
الى الاعم من المنطق وهو الذي اورده بعد التنزل فيصير المنع متعين باعتبار السندين فلا يرد
الاشكال بان قول المحشي انت تعلم اه دال على ان في كلام الشارح منعين مع انه ليس فيه الا منع واحد
وهو منع الاستلزام لا منعان فحاصل المنع الاول ان وقوع الخطاء بالفعل لما لم يكن الا في
فكر جزئي كان الخطاء جزئيا ايضا وهو لا يستلزم الا معرفة الطرق الفكرية وموادها على
الوجه الجزئي لدفعه لا على الوجه الكلي حتى يثبت به ما ادعيتموه من ان وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج
الى المنطق الذي هو عبارة عن قاعدة كلية تكون عاصمة عن الخطاء الواقع في الفكر اذ من
البين انه ما لم يعرف الطرق الجزئية وموادها لم يحصل التمايز بين الخطاء والصواب الجزئيين
وحاصل المنع الثاني ظ واجاب المحشي المدقق عن المنع الاول بوجهين احدهما بقوله وانت
تعلم اه حاصله ان وقوع الخطاء بالفعل من جهة وقوعه في فكر جزئي وان لم يستلزم الاحتياج
الى معرفة الطرق الفكرية وموادها على الوجه الكلي ليعصم عنه لكنه مستلزم له من جهة
احتمال وقوعه في الافكار كلها بالنظر الى ذواتها وطبائعها بناء على ان حقيقة الفكر واحدة
فوقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي يستلزم احتمال وقوعه في فكر جزئي آخر وهكذا ومن الظاهر ان
احتمال وقوع الخطاء في الافكار كلها يستلزم الاحتياج الى التعليم بالطرق الفكرية وموادها

حاشية

حيث عرفت ذلك الراي ... بحسب الرأي القاضي

فان قيل هذا التعليل ... لما خرج ... لان مكون ... الافكار ... الى القصور ... منحصر ... وقوع الخطاء ... ١٢ منه نور الله مرقده

على الوجه الكلي لانه لا سبيل الى دفع هذا الخطاء غير هذا وفيه نظر هو ان وقوع الخطاء في كل فكر فكر انما
يستلزم معرفة كل طريق طريق وسواده لدفعه وهي لا توجب ان يكون على الوجه الكلي حتى يثبت
به الاحتياج الى المنطق لانها كما تحصل بالوجه الكلي تحصل بالوجه الجزئي بان يعرف حال كل طريق طريق
علىحدة علىحدة مناسب لفكر فكر على ان احتمال وقوع الخطاء في الافكار كلها لا يوجب الاحتياج
الى المنطق على وجه اليقين الذي هو مقصودهم بل على وجه الاحتمال الذي هو غير مقصود الا ان يقال ان
تحصيل الاسباب لرفع احتمال الخطاء قبل وقوعه من شان العقلاء وثانيهما بقوله ثم المنع الذي
قبل التنزل على ما في كثير من النسخ الظ انه غير وارد حاصله ان عدم ورود المنع الذي قبل التنزل
ظ لا سترة فيه فانا وان سلمنا ان وقوع الخطاء بالفعل في الفكر الجزئي يستلزم معرفة الطرق الفاسدة
وسوادها لدفعه لكن لا نم ان معرفتها لو لم يكن على الوجه الجزئي لم يحصل التمايز بين الخطاء والصواب
الجزئيين اذ من الظ انه كما يحصل بمعرفتها على الوجه الجزئي كذلك يحصل بمعرفتها على الوجه الكلي ايض
ولا يتوهم المنافاة بين الجوابين بان الجواب الاول دال على ان المحتاج اليه لدفع الخطاء معرفة
الطرق وسوادها على الوجه الكلي والجواب الثاني على ان المحتاج اليه هو معرفتها على الوجه الاعم بان يكون
على الوجه الجزئي او الكلي لان الجواب الاول مبني على تقدير فرض وقوع الخطاء في جميع الافكار والثاني
على تقدير وقوعه في فكر واحد ثم اعلم ان قوله على ما في كثير من النسخ مصحح بان المنع الذي قبل التنزل
لم يقع في بعض النسخ فلم يحتج الى ما ذكرناه سابقا من ان المنع منعان باعتبار السندين لدفع
اشكال يرد على كلام المحشي لانه على هذه النسخة يكون المنع واحدا اذ السند ايض واحد وعن المنع
الثاني بقوله والمنع الذي بعده اي بعد التنزل انما يضر اه تقريره انه ليس المراد من الاحتياج معناه
الحقيقي المشهور وهو ان لا يمكن حصول المحتاج بدون حصول المحتاج اليه حتى يتجه المنع على ما سبق من ان
وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم فيضر بالمقصود وهو كون المنطق محتاجا اليه
لانه من الظ ان وقوع الخطاء في الفكر غير محوج بهذا المعنى الى القانون العاصم بل المراد منه معناه
المجازي وهي العلاقة المصححة لدخول الفاء وهو لا يضر المقصود ولا يخفى اذ من المعلوم انه يصح ان يقال

روعي القانون فحصلت العصمة وان يمكن حصولها من غيره ايض ولا يتوهم ان جواب المحشي عن المنع
الثاني عين ما اجاب به الشم عنه حيث قم فقد ثبت الاحتياج الى قانون في اكتساب المطالب في الجملة
اه لان الاحتياج في الجملة كناية عن المعنى الثاني المجازي المضروب لانا نقول سياق كلام الشم
يدل على ان الاحتياج في الجملة كناية عن انتهاء الاحتياج الى المنطق سواء كان اليه اولا كما اذا
كان معرفة الطرق وموادها التي تكون عاصمة عن الخطاء على الوجه الكلي او ثانيا كما اذا كانت
معرفتها على الوجه الجزئي فانه لا بد ان ينتهي علم الجزئيات الى الكليات بناء على ما قد ثبت عندهم
من ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية لا يحصل الا من الكليات فليس الاحتياج ح الا على معناه
الحقيقي كما لا يخفى على من له ادنى دراية فلا يكون جواب المحشي عين جواب الشم اذ مراد المحشي
من الاحتياج في جوابه غير ما هو عند الشم هذا غاية السعي لاصلاح كلام المحشي لكن يرد عليه بان من
ان مراعاة المنطق لا يمكن الا بعد تجريد الفطرة عن الهوى واذا جردت صار الكل جليا فالاحتياج
الى المنطق **قوله** اي وقوع الخطاء من الفضلاء آه توضيح الكلام انه لما منع شارح المطالع الاستلزام الواقع
في قولهم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهة جميع تلك الطرق وموادها بان البداهة
لا تستلزم المعلومية لجواز ان تكون بديهيات خفية غير معلومة وهذا هو الموجب للخطاء والغلط
فانى ح استلزام وقوع الخطاء لعدم البداهة دفعه الشم بقوله هذا حاصله ان وقوع الخطاء من
الفضلاء الاذكياء المتصدين للاحتراز عن الخطاء الصارفين جهدهم لدفعه يستلزم عدم بداهة
جميع الطرق وموادها اذ لو كانت بديهية لكانت معلومة لهم البتة بازالة الخفاء بعد الجهد الكامل
مع انه ليس كذلك والكلام في هذا الخطاء لا في مطلق الخطاء فلا يرد ان كثيرا من الناس لغباوتهم لم يعلموا
البديهيات ولم يمكنهم ازالة الخفاء ولو بعد الجهد البليغ والمراد بوقوع الخطاء منهم كثرته وشيوعه
فلا يرد انه يجوز ان يكون لهم الطرق معلومة لكن بسبب ذهولهم عنها قد اخطأوا فيها لان وقوع
الخطاء شائعا منهم ينافي احتمال الذهول اذ لولا كذلك يكون الذهول منهم ايض شائعا كثيرا
مع انهم بكمال حفظهم لا يمكنهم الذهول كذلك قد نقل عنه اي عن الشم في وجه النظر والجواب بالنقل

وهو انا لا نم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا فلا نم ان العلم اليقيني بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا مع عدم الاستنباط من الكليات والجواب انه لا شك ان العلم من قبل الكليات اصون عن الخطاء في الفكر فقد ثبت الاحتياج في اكتساب المطالب الى القانون لاصونية الذهن عن الخطاء في الفكر وهذا القدر كاف في الاحتياج انتهى ولما كان النظران المذكوران ساقطين مما سبق من تقرير قول المحشي وقوع الخطاء الخ اما الاول فلظهور تقريره فتذكره واما الثاني فبان كثرة وقوع الخطاء وشيوعه من الفضلاء المتصدين للاحتراز يدل على ان العلم اليقيني للجزئيات النظريات لا يحصل من الطرق الجزئيات والا لما وقع الخطاء كثيرا منهم لحصول هذه الطرق لهم قطعا بل من الكليات وكان في الجواب ايضا خلل من جهة انه لا يدل على المقصد من وجوب الحاجة الى القانون العاصم الذي هو المنطق بل على مجرد كونه اصون للذهن عن الخطاء وهو غير مقصد على انه لا يسقط به النظر الاول اعرض المحشي عن ذكر هذين النظرين وجوابهما وسينقل بيان نظرين آخرين وجوابهما حيث قال ولعل النظر الخ تقرير النظر الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله ان ما ذكره ان الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلت لا يدفع المنع الثاني الذي بعد التنزل لانه لا يدل على الاحتياج الى القانون الذي هو المقصد بل على العلم بالطرق الفكرية سواء كان حاصلا من الجزئيات او القانون اي الكليات اذ خصوصية حصوله من الكليات ملغاة في الاحتياج اليه فما يثبت الاحتياج ح الا الى الاعم من المنطق الذي هو عبارة عن قانون مخصوص لا اليه ولما كان للسائل ان يسال ان ما قلتموه ينادي اعلى نداء على الغفلة عن قول المجيب ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية انما يحصل بالكليات اذ هو يدل على حصول علم الطرق الفكرية من الكليات دون الجزئيات فيكون المحتاج اليه هي الكليات التي هو القانون لا الاعم منه ومن علم الجزئيات دفعه المحشي بقوله واستناع حصوله اي حصول علم الطرق الفكرية من الجزئيات لا يستلزم ذلك اي كون حصوله بالقانون محتاجا اليه وبرهن عليه بقوله كيف

والمحتاج الیہ آہ حاصلہ انہ لما لم یجب ان یکون ما یحتاج الیہ الشئ فی نفسہ ممکنا فان عدم الواجب جلشانہ محتاج الیہ لعدم العقل الاول الذی ہو الممکن مع انہ ممتنع بالذات فاولی ان لا یجب ان یکون جمیع انحاء حصول المحتاج الیہ ممکنا فامتناع حصول علم الطرق الفکریۃ من الجزئیات الذی ہو نحو و فرد لمطلق الحصول لا یضر کون مطلق الحصول سواء کان من الکلیات او الجزئیات محتاجا الیہ لدفع الخطاء الواقع فی الانظار و بما بینا ینکشف لک غایۃ الانکشاف و یتضح حق الاتضاح ما قرر جدی و استاذ استاذی و استاذ الوری متقن قوانین الحکمۃ وحید عصرہ و فرید دہرہ حسنۃ من حسنات سید المرسلین حبیب اللہ العالمین صلعم نظام الملۃ والدین قدس سرہ قد یفہم من استنتاج المص بقولہ فاحتیج ان المراد بالاحتیاج المعنی المتعارف و ہو الظ فیرد انہ بعد تسلیم کون العاصم منحصرا فی القانون لا یلزم کونہ محتاجا الیہ فان الدعائم محتاجۃ الیہا ولیس للخصوصیۃ مدخل فی العلیۃ و لو فرض انحصارہا فی الدعائم المخصوصۃ فان من الجائز ان یکون بقاء السقف مع فناء الدعائم المخصوصۃ ففی الواقع انحصر الدعائم فی الدعائم المخصوصۃ ولیس یجب ان تقع محتاجۃ الیہا و ہکذا حال الصورۃ الجسمیۃ بالنسبۃ الی الہیولی فلیس المحتاج الیہ الا الطبیعۃ ولیس للخصوصیۃ مدخل فی العلیۃ فلذا نقول لم لا یجوز ان یکون العاصم مطلقا محتاجا الیہ و لا یکون لخصوصیۃ القانون مدخل ہذا غایۃ التوجیہ لکلام المحشی انتہی قال عمی قدوۃ المحققین ان معنی احتیاج الشئ الی الشئ ان لا یمکن حصول الاول بدون الثانی امکانا بحسب نفس الامر فاذا فرضنا تخصیص رفع الخطاء بالقانون الکلی و امتناع حصولہ بالجزئیات فقد ثبت الاحتیاج بالمعنی الحقیقی بمعنی ما لا یمکن حصول الشئ بدون الشئ الآخر انتہی و حاصل النظر الثانی الذی اشار الیہ بقولہ و لو سلم آہ انا لو سلمنا ان امتناع حصول علم الطرق الفکریۃ بالجزئیات یکون مستلزما لحصولہ من الکلیات التی ہو القانون لکن لا یلزم منہ الاحتیاج الی القانون المخصوص الذی ہو المنطق لان القانون العاصم لیس منحصرا فی القوانین المنطقیۃ بحیث لا یکون العاصم الالہی لم لا یجوز ان یحتاج الی قانون آخر یکون ہو عاصما عن الخطاء

فلم يثبت الاحتياج ح الى المنطق بخصوصه بل الى الاعم منه وانت تعلم ان المنطق عبارة عن
القانون العاصم عن الخطاء في الفكر اي قانون كان سواء كانت هذه القوانين او غيرها
لكنهم لما لم يجدوا القوانين الاخر حكموا بان هذه القوانين المدونة هي المحتاجة اليها قد يقال
واستاذ استاذي كمال الملة والدين وبالجملة التصدي في هذا المقام لاثبات الاحتياج
الى المنطق بمعنى عدم امكان العصمة بدونه لا يجدي الى طائل لان الفطرة الانسانية قد تكون
وافية ذاتا لان الحاجة بعد التسليم انما يثبت الى الاعم فحسب نعم الحاجة بالمعنى الآخر لا شبهة
في صحته وهو المعنى بصحة دخول الفاء لكن اصل الكلام بعد باق وهو ان المنطق بعد تسليم عاصميته
انما يعصم عن الخطاء في صورة الفكر وهيأته الاستنتاج ولا يعصم عن الخطاء الذي يقع في
المادة الذي يفضي الى الجهل المركب في المبادي او المقاطع فيختل المط جهلا كذا قالوا فالمنطق
ح ضعف الوسائل لتحصيل الجزم الصادق انتهى ويمكن الجواب عن قوله قدس سره لكن اصل
الكلام بعد باق وهو ان المنطق آه فان مباحث الصناعات التي هي داخلة في المنطق تكفي
لعصمة الخطاء الواقع في المادة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء مط سواء كان في المادة او الصورة
وحاصل الجواب عن النظرين الذي اشار اليه المحشي بقوله والجواب انا لا نعني آه انا لا نريد من
الاحتياج الواقع في قولهم ان المنطق تكون محتاجا اليه في العصمة معناه الحقيقي حتى يلزم منه ان
العصمة لا يتحقق بدون المنطق ويتوجه عليه النظران المذكوران بل ما يترتب عليه العصمة ويصح
ان يستعمل فيه كلمة الفاء ولا شك في تحققه آه اذ من البين بانه يصح ان يقال اذا روعي المنطق
فتحصل العصمة وان يمكن حصولها من غيره ايضا **قوله** ولو كان على التجوز متعلق بقوله يترتب
آه او قوله يستعمل آه فالحاصل ان اطلاق الاحتياج على الترتيب او على ما يصح استعمال الفاء
فيه على سبيل المجاز فانه لا يطلق حقيقة الا على ما لا يمكن حصول المحتاج بدونه **قوله** وكان قوله
ولا نعني بالاحتياج آه اشارة الى ذلك اي الى ان ليس المراد من الاحتياج ح معناه الحقيقي
بل معناه المجازي وهو ما يصح دخول الفاء فيه انت خبير بما فيه فانك قد عرفت ان ليس مراده

من الاحتياج فی الجملة فی کلامہ الا انہا ر الاحتیاج فلا یکون المراد منہ الا معناہ الحقیقی دون معناہ المجازی کما لا یخفی علی ذی بصیرۃ ثاقبۃ **قولہ** ای بین تفسیر لقول الشارح یبحث وانما فسرہ بہ دون معناہ اللغوی وہو التفتیش لان الکلام فی البحث عن مسائل الفن دون مطلق البحث فلا یکون المراد من البحث ہنا الا ما ہو مصطلح فی الفن ولیس عبارۃ الا عن ہذا التفسیر او ما ہو فی معناہ **قال** الشارح عن عوارضہ الذاتیۃ آہ قال السید ابو الفتح لا یختلجن فی ذہنک ان التعریف لا یصدق علی موضوع العلم الذی یبحث فی العلم عن عرض ذاتی واحد لہ فقط اذ الظاہر ان المحمول فی کل علم مفہومات متعددۃ بل متکثرۃ کما یدل علیہ کلامہم فی بیان تمایز العلوم بتمایز الموضوعات ومجرد الاحتمال العقلی لا یجدی فی نقض التعریف علی انہ یکون الاضافۃ مبطلۃ للجمعیۃ کاللام فی قولہ لا یحل لک النساء وکان قولہ وہی الخارج المحمول علی ما فی کثیر من النسخ اشارۃ الیہ والا لکان الظاہر ان یقول ہی الامور الخارجۃ المحمولۃ انتہی **قولہ** من حیث انہا اعراض ذاتیۃ آہ قد وقع فی بعض نسخ الشرح لفظ عن عوارضہ وفی بعضہا لفظ عن اعراضہ ولما لم یکن حاجۃ الی التقیید بالحیثیۃ المذکورۃ المصرحۃ لکون العرضیۃ مبدء وعلۃ لکون العارض عارضا ذاتیا لدفع التوہمین الآتیین علی النسخۃ الاولی دون الاخیرۃ اذ ہی تفہم منہا بدون التقیید بناء علی ان العوارض جمع عارض وہو مشتق ومن المتقرر عندہم ان الحکم المتعلق بالمشتق یدل علی علیۃ المبدء لہ ذکر النسخۃ الاخیرۃ وقیدہا بالحیثیۃ المذکورۃ وترک الاولی **قولہ** بالدلیل او التنبیہ آہ متعلق بقولہ یبین والدلیل عبارۃ عن قضیتین لیتادی الی مجہول فلا یکون الا اذا کانت المسئلۃ نظریۃ والتنبیہ عبارۃ عما ترکب عن قضیتین لیزیل الخفاء الواقع فی البدیہیات فلا یکون الا اذا کانت المسئلۃ بدیہیۃ خفیۃ وقولہ الآتی فان البحث والبیان آہ دلیل لتقیید التبیین بالدلیل والتنبیہ فالحاصل ان البحث الذی فسر بالتبیین وان کان عبارۃ عن مطلق البیان لکن مالم یکن التبیین فی الفن الا عن مسائلہ ومقاصدہ وہی لا تکون الا نظریات او بدیہیات

خفية دون غيرها كالنار محرقة والشمس مشرقة واشال ذلك اذ لا فائدة في تدوينه لكونه من الواضحات ولا عبث في الاولى من الاستدلال وفي الثانية من التنبيه فقيده بما فذكر غير النظريات والبديهيات الخفية من الواضحات الجلية في الفن ليس من جهة انها من المقاصد بل من جهة انها من المبادي لما **قوله** بتوزيعهما اي بتوزيع الاعراض الذاتية وتقسيمها على موضوعات مسائل العلم اعلم انه على تقدير تفسير العرض الذاتي بما ينسب الى موضوع العلم اعم من ان يكون ثبوته له بالذات او بواسطة امر من الامور التي سياتي تفصيلها يكون طريق البحث تقسيم الاعراض المحمولات للمسائل على موضوعاتها بان يجعل عرض من الاعراض الذاتية موضوع العلم محمولا في مسئلة مسئلة من مسائل العلم مناسبا لموضوع موضوع من موضوعات المسائل فان كان موضوع المسئلة نفس موضوع العلم يجعل العرض الذاتي لموضوع العلم محمولا كقولنا كل جسم متحيز وان كان نوع موضوع العلم يجعل ما هو نوع العرض الذاتي الذي يكون ثابتا لموضوع العلم بالذات محمولا له نحو قولنا كل جسم بسيط اذا خلي وطبعه يكون كريا فان الكرية نوع من الشكل الذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم اي الجسم الطبعي ثابت له بالذات وقس على هذا حال بواقي الاعراض الذاتية وموضوعات المسائل فعلى كل تقدير من التقادير التي يكون فيها موضوع المسئلة غير موضوع العلم يكون ما هو عرض محمول للمسئلة عرضا ذاتيا لموضوع العلم بمعنى كونه منسوبا اليه البتة وعلى تقدير تفسيره بالخارج المحمول الذي يلحق الشئ لذاته او لما يساويه يكون طريق البحث الفن تقسيم الاعراض الذاتية لموضوع العلم بان يجعل العرض الذاتي من تلك الاعراض محمولا للمسئلة التي يكون موضوعها عين موضوع العلم كقولنا كل جسم متحيز او يجعل بعض شقوق العرض الذاتي محمولا في مسئلة والشق الآخر محمولا في مسئلة اخرى بناء على ان المحمول لموضوع العلم المفهوم المردد بين محمولات المسائل ولا يبحث عنه صريحا في مسئلة وانما يبحث عن احد شقوقه فيجعل محمولا في مسئلة والآخر في مسئلة اخرى كقولهم العنصر يقبل الكون والفساد والفلك لا يقبل الكون والفساد فان كلا من قبول الكون والفساد وعدم قبولهما وان لم يكن عرضا ذاتيا للجسم الطبعي لانه لا يلحقه لذاته ولا لما يساويه بل انما يلحقه من جهة الامر الخاص هو العنصر او الفلك لكنه شق من

شقی المفہوم المردد الذی ہو عرض ذاتی للذی قبول الکون والفساد او عدم قبولہما **قولہ** ومرجعہ الی مرجع البحث الذی ہو عبارۃ عما یجب ان یحصل حتی یمکن حصول البحث کما یقال مرجع الجود الغنی المجہول لانہ یقصد فیہ اثبات المحمول للموضوع وہذا القول متعلق بقولہ ویحمل آہ **قولہ** فلا یتوہم صدق التعریف آہ یشتمل علی توہمین علی تعریف موضوع العلم بانہ عبارۃ عما یبحث فیہ عن اعراضہ الذاتیۃ وہی عبارۃ عما یلحق الشیٔ لذاتہ او لما یساویہ تقریر التوہم الاول الذی اشار الیہ المحشی بقولہ صدق التعریف علی العرض الذاتی آہ ان ما یلحق الموضوع لذاتہ یلحق لعرضہ المساوی لہ البتۃ بسبب ما یساویہ وہو الموضوع اذ المساواۃ من الطرفین وکذا ما یلحق الموضوع بسبب عرضہ الذاتی المساوی لہ یلحق بہذا العرض ایضا لذاتہ وعلی کلا التقدیرین یکون العرض الذاتی لموضوع العلم عرضا ذاتیا لعرضہ المساوی لہ فیصدق علی ہذا العرض الذاتی المساوی لموضوع العلم انہ یبحث فی العلم عن العرض الذاتی لہ فیکون داخلا تحت تعریف موضوع العلم فلم یکن التعریف مطردا وانما جعلنا مناط التوہم کون العرض الذاتی مساویا لموضوع العلم اذ علی تقدیر کونہ عاما او خاصا منہ لا یکون لحوق ما یلحق موضوع العلم لہ لذاتہ او لما یساویہ حتی یتوہم منہ صدق تعریف موضوع العلم علی ہذا العرض بل بواسطۃ امر اعم او اخص منہ وہو موضوع العلم وتقریر الثانی الذی اشار الیہ بقولہ وصدقہ علی موضوع المسائل آہ انہ یصدق علی موضوع المسئلۃ الذی یکون مغایرا لموضوع العلم بان یکون موضوعہا نوع موضوع العلم او نوع عرضہ الذاتی مثلا ومحمولہ عرضا ذاتیا انہ یبحث فی العلم عن اعراضہ الذاتیۃ فیکون داخلا تحت تعریف موضوع العلم فلم یکن التعریف مطردا **قولہ** وذلک لان آہ متعلق بقولہ لا یتوہم آہ یعنی ان موضوع العلم لیس عبارۃ عما یبحث فیہ عن اعراضہ الذاتیۃ فقط بل عن ہذہ الاعراض من حیث انہا اعراض ذاتیۃ لموضوع العلم فلا یتوجہ التوہمان المذکوران اما الاول فبان العرض الذاتی لموضوع العلم وان کان عرضا ذاتیا للعرض الذاتی المساوی لہ ایضا لکنہ لا یبحث عنہ من جہۃ کونہ عرضا ذاتیا للعرض الذاتی المساوی لموضوع العلم حتی یصدق تعریف موضوع العلم علیہ

فيختل طرده به بل من حيث انه عرض ذاتى لموضوع العلم واما الثانى فبان البحث عن العرض
الذاتى لموضوع المسئلة التى يكون مغايرا فيها لموضوع العلم ليس من جهة انه عرض
ذاتى له بل من جهة انه تتمة للعرض الذاتى لموضوع العلم وهو المفهوم المردد اذ به يحصل شق
منه فلم يصدق تعريف موضوع العلم ح على موضوع المسئلة فيختل طرده به قم بعض الاعاظم
ان خروج بعض موضوعات المسائل المغايرة لموضوع العلم بقيد الحيثية على تقدير المسامحة
وتجويز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم كما اليه ميل الشم وغيره من المحققين مشكل فان البحث
عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتى ليس لانه عرض ذاتى لموضوع العلم
ولا لانه من تتمة الاعراض الذاتية بل لكونه عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتى
فلا يكون قيد الحيثية مخرجا اياها الآن يقم انا نما يبحث عنها لكونها مما يعرض للموضوع فى الجملة
فتامل فيه **قوله** هذا اما بالنظر آه حاصله ان تفسير الشم تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية بما يرجع البحث فيه اليها الذى منطوقه ان المرجوع اليه للبحث فى العلم يكون
اعراضا ذاتية لموضوع العلم وهى تكون محمولة البتة مبنى على ان مناط البحث والبيان
هو المحمول دون الموضوع فان البحث المعتبر عندهم ما يكون بالدليل او التنبيه وهما انما يدلان
على ثبوت المحمول للموضوع فمرجع البحث ح هو المحمول دون الموضوع آه وعلى انه قد يكون
موضوع المسئلة مغايرا لموضوع العلم بان يكون نوعه مثلا فلو لم يفسر ما يبحث فيه عن اعراضه
الذاتية بما يرجع البحث فيه اليها لزم ان لا يبحث فى العلم عن الاعراض التى ليست اعراضا ذاتية
لموضوع العلم بل لنوعه مثلا مع انه يبحث عنها ايضم ولما فسر به لا يلزم شناعة لان هذه العوارض
ترجع الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم البتة لان الغرض من ذكر محمولات المسائل ابانة العرض
الذاتى لموضوع العلم وهو المفهوم المردد وسيجى بيانه مشرحا وبهذا يندفع التوهم الثانى المذكور
ايضم فانه لا يصدق على موضوع المسائل الذى هو مغاير لموضوع العلم انه يرجع البحث والبيان
الى اعراضه فعلى البناء الاول يكون غرض الشم من قوله يرجع آه تبيين ان البحث يكون حقيقة

بالقياس الى المحمول الذي هي اعراض ذاتية من دون ان يكون بحيث في تاويل ان يرجع
وعلى الثاني عكسه ثم اعلم ان قول الشارح يرجع آه على البناء الثاني انما ينطبق على التوجيه الثاني
من التوجيهين اللذين سيبينهما الشارح لدفع الايراد الذي سيورده دون التوجيه الاول
قوله اراد بالحمل واللحوق الحمل بالمواطاة آه يعني اراد الشارح المحقق بالحمل واللحوق الواقعين
في تعريف العرض الذاتي باخراج المحمول الذي يلحق الشئ لذاته اولما يساويه حمل المواطاة
وهي عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بلا واسطة لفظة في اوله او ذو دلان من حمل العرض
الذاتي على الموضوع تحصيل مسئلة وفيها لا يكون الحمل معتبرا الا الحمل بالمواطاة فذكر المبادي
في امثلة الاعراض الذاتية للمسائل كالوحدة والكثرة لموضوع الفن الالهي انما هو من قبيل المسامحة
بان يراد منها المشتقات كالواحد والكثير فانه لابد في المسائل من حمل الاعراض على موضوعاتها
الذي يكون معتبرا وهو ليس الا الحمل بالمواطاة ومن الظاهر ان هذا الحمل لا يتحقق الا في المشتقات
دون المبادي اذ لا يصح ان يقال ان الموجود وحدة وكثرة ويصح ان يقال الموجود واحد او كثير
وانت خبير بما فيه فان تصريح الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الاعراض اللاحقة لموضوعاتها
قد تكون صورا كقولنا كل جسم ففيه مبدء ميل وقد تكون اعراضا نحو كل جسم فله حيز طبعي وقد تكون
مشتقة من الصورة نحو كل جسم محدد للجهات او الاعراض مثاله كل جسم فلكي متحرك يدل على ان
ليس المراد من الحمل المعتبر في المسائل الا مطلق الحمل سواء كان بالمواطاة او الاشتقاق الذي هو
عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بواسطة ذو او في اوله فلا حاجة اذن الى ارتكاب التسامح
في الامثلة المورودة للاعراض الذاتية من المبادي كالوحدة والكثرة بان يراد منها المشتقات
قوله فالعرض في فن البرهان المذكور في المنطق غير العرض بحسب اصطلاح قاطيغورياس
بالغين المعجمة بعد الياء المثناة التحتانية وقرء المحقق المدقق الجونفوري بالفاء لفظ سرياني معناه
المقولات العشر من الجوهر والكم والكيف والاين والوضع ومتى والفعل والانفعال والجدة والاضافة
فان العرض في فن البرهان عبارة عما يكون خارجا عن الشئ ومحمولا عليه سواء كان جوهرا كالفصو

الجواهر بالنسبة الى اجناسها اولا كالسواد والبياض بالنسبة الى موضوعهما وفي اصطلاح
قاطيغورياس عبارة عما يوجد في الموضوع فالنسبة بينهما النسبة العموم والخصوص المطلق
فان المعنى الاول له اعم منه بالمعنى الثاني **قوله** كما ان الذاتي والموضوع فيه اي في
فن البرهان غير الذاتي في الساغوجي والموضوع في قاطيغورياس و الساغوجي عبارة عن
الكليات الخمس من الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام قال السيد السند في حاشيته
على شرح المطالع انما سميت به لانه حكيم استخرجها ودونها وقيل بعضهم كان يعلمها شخصا مسمى
بالساغوجي وكان يخاطبه في كل مسئلة منها يا الساغوجي الحال كذا وكذا قال المحشي في منهيته
موضوع فن البرهان هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وموضوع قاطيغورياس هو المحل
والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول وفي الساغوجي هو الجزء انتهى **قوله** فيهما هو المحل
المراد منه المحل الذي لا يتقوم الحال بطبيعته لا يسمى موضوعا بل مادة كالهيولى بالنسبة الى الصورة
واعلم ان للموضوع معنى آخر بحسب اصطلاح كتاب القياس وهو ما يكون محكوما عليه في القضية
الحملية **قوله** فيهما والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول بحيث يكون عارضا لمعروضه
او لما يساويه هذا مخالف لما صرح به المحقق الطوسي من ان الذاتي في فن البرهان يطلق على
الاعم منه ولما يكون داخلا في قوام الشئ ومحمولا عليه **قوله** فيهما وفي الساغوجي آه وقد يطلق
الذاتي فيه على ما لم يكن خارجا عن الشئ سواء كان عينه او جزءه وبهذا المعنى يطلق على النوع
ايضا **قوله** واراد اي الشارح بالشئ الذي وقع في قوله يلحق الشئ لذاته ما يعم الواحد والمتعدد
بان يراد من الشئ جنسه سواء كان واحدا او كثيرا وانما عمم ليندفع به الايراد من ان المتبادر
من الشئ الشئ الواحد فيخرج الاعراض الذاتية التي تبين في العلم الذي يكون موضوعه
متعددا فلم يكن تعريف العرض الذاتي جامعا لافراده اعلم ان بناء هذا التعميم انما هو على تقدير
جواز ان يكون المتعدد موضوعا لعلم واحد مع انه لا يجوزه العقل اذ المتعدد لا يخلو اما ان يعتبر معه
جهة واحدة اولا على الثاني يكون عدة علما واحدا كعلم المنطق والحساب علما واحدا وعلى الاول

لايخ امّا ان يجعل ذلك المتعدد موضوعا ويلاحظ فيه جهة الوحدة او يجعل المفهوم الواحد الماخوذ
من تلك الجهة الواحدة موضوعا ما علم ويجعل ذلك المتعدد من افراده وعلى الاول يشتبه
على العقل انه يجوز ان يكون سوى المتعدد امر آخر له دخل في تلك الجهة فيزيد الموضوع
على ما فرض موضوعا وعلى الثاني يكون الموضوع امرا واحدا لا متعددا هف فالحق ح ان
موضوع الفن الواحد لا يكون الا امرا واحدا سواء كان شخصيا او نوعيا او جنسيا كذا افاده
عمي قدوة المحققين المتاخرين قدس سره ويمكن الجواب عنه بعد اختيار الشق الاول من الترديد
الثاني بانا لما تتبعنا الفن الذي يكون الموضوع فيه متعددا ملحوظا بجهة الوحدة ما وجدنا
امرا آخر وراء المتعدد يكون له دخل في تلك الجهة التي اعتبرت معه حتى يزاد الموضوع على ما قد فرض
موضوعا ومجرد احتمال ان يكون امر آخر كذلك لا يمنع كون المتعدد الملحوظ بتلك الجهة موضوعا
للفن مع انه يمكن ان تقول ان المحشي اراد بالواحد الواحد الشخصي وبالمتعدد المفهوم النوعي والجنسي
وانما عبر به عنهما لتعدد افرادهما **قوله** والماخوذ مع حيثية عطف على قوله الواحد فيشتمل تعريف
العرض الذاتي ح لجميع الاعراض الذاتية سواء كان معروضها ماخوذا مع حيثية او لا وانما
عمم لدفع ايراد يرد من انه لا يتبادر من الشيء الا نفسه دون مع اعتبار الحيثية فيخرج الاعراض
الذاتية التي يكون معروضها ماخوذا مع الحيثية من تعريف العرض الذاتي فلم يكن تعريفه
جامعا **قوله** مع الحيثية الزائدة على حقيقته آه اعلم ان الحقيقة عبارة عن الماهية الماخوذة
مع الوجود فالوجود ح لا يكون زائدا على الحقيقة سواء قلنا ان اعتباره فيها من حيث انه
داخل فيها وجزء لها او من حيث انه في اللحاظ اما على الاول فظ لان زيادة الحيثية على الحقيقة على ان
يكون ح عبارة عن عدم كونها جزءا او عينا لها والوجود على هذا التقدير ليس كذلك واما على الثاني
فلان المراد من زيادة الحيثية على الحقيقة ح ان يكون زيادتها على اعتبار الوجود فيخرج
الوجود عنها بالمرتبة فلا يرد ان كلام المحشي دال على ان حيثية الوجود المعتبرة في موضوع
العلم الاعلى ليست زائدة على الحقيقة مع انه زائد عليها قطعا **قوله** والا فلا بد في كل علم آه

منه مولانا محمد حسن ١٢

دليل على وجوب تعميم الموضوع وهو الشئ الماخوذ في تعريف العرض الذاتي بان يكون ملحوظا مع الحيثية الزائدة او غير ملحوظ معها فحاصل الدليل انه لو لم يعمم الموضوع بهذا التعميم فاما ان يخصص باحد شقيه او يعم باعتبار الحيثية سواء كانت عينا للحقيقة او جزءا لها او زائدة عليها بان لوحظ معها او لم يلحظ وعلى الاول فاما ان يخصص بالحيثية الزائدة فيكون ح موضوع كل علم مشتملا على حيثية زائدة وهو كما ترى اذ على هذا يخرج موضوع العلم الذي لا يكون مقيدا بهذه الحيثية كالعلم الالهي الاعلى اذ الحيثية المعتبرة فيه ليست الا حيثية الوجود وهي ليست زائدة على الحقيقة اذ يخصص بعدم الحيثية الزائدة فيلزم اختلاط العلم الاعلى بالادنى اي الطبعي لان موضوع الاول ليس مقيدا بحيثية زائدة اذ موضوعه الاشياء من حيث الوجود وهذه الحيثية ليست حيثية زائدة على حقيقة الاشياء كما عرفت فلو كان موضوع الثاني هو الجسم الطبعي ايضا غير مقيد بالحيثية الزائدة كصحة الحركة والسكون يكون مشتملا على جميع الحيثيات التي ليست كذلك من جملتها الوجود ايضا فيكون البحث عن عوارض الجسم من حيث الوجود بحثا عن عوارض الشئ من حيث الوجود الذي هو موضوع العلم الاعلى فيختلط هذان العلمان بناء على ان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات ولما لم يتمايز موضوعاهما لان موضوع العلم الاعلى على هذا التقدير يكون شاملا لموضوع العلم الطبعي لم يتمايزا فلم يعد كل منهما علما برأسه وعلى الثاني يلزم ان يصح ان يكون موضوع علم غير مشتمل على الحيثية المطلقة مع انه ليس كذلك اذ يجب في موضوع كل علم ان يكون مشتملا على هذه الحيثية فانه من الظاهر ان حيثية الوجود المعتبرة في موضوع العلم الذي هي الاشياء من حيث الوجود وهو العلم الالهي حيثية مطلقة وليست حيثية زائدة فلو اعتبر في موضوع العلم الادنى عدم هذه الحيثية بناء على انه مقابله لكان موضوعه اي الجسم مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود فيكون البحث عن عوارض الجسم من حيث الوجود بحثا عن عوارض الشئ من حيث الوجود الذي هو موضوع للعلم الاعلى فيختلط مسائل هذا العلم بذلك العلم ولم يصح عد كل واحد منهما علما برأسه بناء على ان

مناط التمايز بين العلوم انما هو التمايز بين الموضوعات لم يتحقق ح ثم اعلم ان ذكر المحشي ابطال
الشق الثالث بقوله والا فلا بد آه دون الاولين مع ان الدليل لا يتم بدونهما انما هو من جهة
ان بطلان الشق الاول ظ وابطال الثاني يفهم من الثالث وانما اردنا من العلم الادنى الذي
الواقع في كلام المحشي العلم الطبعي لشيوع استعماله فيه لكن لو اردنا منه ما يعم منه ومن الرياضي
ليشتمل الحساب فان كلا منهما ادنى بالنسبة الى العلم الاعلى اي الالهي ثم تقرير كلامه بمثل ما سبق
لكان احسن لدلالة كلام الشيخ الذي نقله المحشي من قوله وموضوع العلم آه عليه دلالة صريحة
قوله وقد اشار اليه اي الى تعميم الشئ باعتبار الحيثية الزائدة قوله اما ان يكون قد اخذ على
الاطلاق من حيث هويته وطبيعته آه الهوية عبارة عن الماهية الماخوذة مع التشخص المساوق
للوجود فتكون ماخوذة مع الوجود ايضا لان الشئ اذا كان ماخوذا مع مساوق يجب ان يكون
ماخوذا مع مساوق آخر ايضا والا لم يبق المساوقة فهذا القول اشارة الى الحيثية الغير الزائدة
قوله واما ان يكون قد اخذ لا على الاطلاق ولكن من جهة اشتراط زيادة آه اشارة الى الحيثية
الزائدة قوله مثل النظر في عوارض الاكر بضم الهمزة والكاف جمع كرة على خلاف القياس
وكذا اكرون وجمعها القياسي كرات قوله ومما ينبغي ان يعلم آه اراد به دفع ايراد مشهور
من ان الحيثية المعتبرة في موضوع العلم كما يقال ان موضوع المنطق المعقولات من حيث
انها توصل الى مطلوب تصوري او تصديقي وان موضوع الطبعي الجسم من حيث الحركة والسكون
لا يخ اما ان تكون تعليلية للحوق الاعراض الذاتية للموضوع بان تكون متممة لتاثير العلة
الفاعلية بمعنى انها لا يتم تاثيرها الا مع اعتبار الحيثية او تقييدية للموضوع الذي هي علة قابلية
للعوارض الذاتية بان تكون متممة لموضوعيته فيكون الحيثية ح جزء للموضوع على هذا التقدير
دون الاول وعلى كل تقدير يجب ان لا يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك الحيثية والا
يلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وان يتقدم على العارض مع انه
قد يبحث عن الحيثية ايضا في هذا العلم الا ترى انه يبحث في المنطق عن الايصال وعن الحركة والسكون

في الطبعي ايضاً وتقرير الدفع انه ليست الحيثية المعتبرة في موضوع العلم تعليلية
او تقييدية على الوجه الذي ذكرتموه بل تعليلية للبحث عن العوارض في نظر الباحث
او تقييدية لعروض العوارض لعروضها في نظره فلا يكون ح مما يعرض
العرض الذاتي للموضوع حتى يلزم منه حين البحث عنها وكونها عرضا
ذاتيا له تقدمها على نفسها بناء على ان ما به يعرض الشئ للشئ لابد وان يتقدم على العارض
فالايصال في موضوع المنطق ليس شرطا ومتمما للعلة الفاعلية لثبوت الجنسية والفصلية
ونحوهما من العوارض الذاتية للمعقولات التي هي موضوع المنطق ولا قيد المعروضات الجنس
والفصل ونحوهما التي هي معقولات بان يكون متمما لكونها قابلة لعروضها بل سببا وعلة للبحث
عن العوارض الذاتية للموضوع او قيدا للموضوع في نظر الباحث ثم اعلم ان تقرير الدفع
بهذا النمط اصوب مما قيل في تقرير الدفع من ان الحيثية المعتبرة في الموضوع انما هو صحة الحركة
والسكون والايصال ولا يبحث عن الاولين في الطبعي وعن الثالث في المنطق وانما
يبحث في الطبعي عن نفس الحركة والسكون في المنطق عن نفس الايصال وهي ليست معتبرة
في الموضوع لورود المنع عليه من انه يبحث في الطبعي عن الصحة ايضا كما يقال ان اي جسم صالح للحركة
والسكون فالايراد بحاله **قوله** وبهذا اي بسبب كون الحيثية المعتبرة في الموضوع حيثية تعليلية
او تقييدية في نظر الباحث يظهر انه لا حاجة آه رد على ما هو المشهور من ان تميز المسئلة المشتركة
بين العلمين انما هو باعتبار البرهان فان البرهان في تلك المسئلة في علم لما كان مغايرا للبرهان
على تلك المسئلة في علم آخر يتمايز المسئلة لا محالة فاذا اورد البرهان على كروية الافلاك التي هي
مسئلة مشتركة بين النجوم والطبعي من المقدمات الطبعية كانت من العلم الطبعي وان اورد من
المقدمات النجومية كانت من النجوم بان تميز تلك المسئلة انما هو باعتبار الحيثية المعتبرة في الموضوع
على وجه التعليل او التقييد في نظر الباحث كما يفهم من كلام الشيخ في برهان الشفاء حيث
قال جسم العالم او جرم الفلك آه توضيحه ان البحث عن كروية الافلاك وان اشترك فيه المنجم

والطبعي لكن لما كان موضوع علم النجوم مغايرا لموضوع الطبعي بالحيثية فان موضوع علم النجوم الجسم
من حيث انه ذو كم وموضوع العلم الطبعي الجسم من حيث انه ذو طبيعة بسيطة كان بحث المنجم
من الجهة الاولى فيجعل نظره من حيث ما يلحق الجسم من الاحوالات الكلية من الاوضاع والانساب
التي تعرض له من جهة الكمية ولذا يستدل في النجوم على كروية الفلك بانه يحدث عند الطلوع
والغروب احوالات كذا ويرى الابعاد في كل وقت متساوية وهذه لا تكون الا عند الكروية
والطبعي من الجهة الثانية ولذا يستدل عليه في العلم الطبعي بان الفلك ذو طبيعة بسيطة وكلما
يكون كذلك لا يختلف مقتضاها فلا يكون شكله الذي هو مقتضى طبعه مختلفا بل متشابها وليس
هي الا الكروية اذا عرفت هذا فلا حاجة الى اعتبار اختلاف البرهانين لاجل التميز كما هو المشهور
بل لا يمكن فان البرهان يكون خارجا عن المسئلة والامر الخارج عن الشئ لا يكون منشأ لامتياز
الشئ عن الآخر فتامل تاملا بليغا ليظهر لك ما في كلام المحشي من الخلل وهو ان حقيقة البحث اثبات
حكم بالبرهان فلملاحظة الحيثية المعتبرة مع الموضوع ح لا يكون الا بان يكون البرهان مشتملا على
تلك الحيثية والا فلم يتقيد البحث بتلك الحيثية بل صار مطلقا ولم يصر الحيثية علة للبحث فلا يكون
منشأ التميز ح بين العلمين الا اختلاف البرهان اذ لو كان البرهان واحدا كان جهة البحث
واحدة فلم تميز علم عن علم وعليه يحمل كلام الشيخ فان نظر الباحث في الحيثية المعتبرة مع الموضوع
انما هو بان يجعل البرهان مشتملا على تلك الحيثية والقول بان الامر الخارج عن الشئ لا يكون منشأ
لامتيازه عن الآخر قول بلا دليل على انه يمكن توجيه القول المشهور بان اختلاف البرهانين
يدل على اختلاف الحيثيتين فاقيم الدال مقام المدلول قال ح الى قول المحشي من ان تميز المسئلة
المشتركة انما هو باعتبار اختلاف الحيثيتين في الموضوع **قوله** وذلك الشرط هو ان له مبدء
حركة وسكون بالذات اعلم انه قد اضطرب عبارات القوم في ابانة موضوع العلم الطبعي الذي هو عبارة
عن علم احوال اشياء تفتقر في وجودها الخارجي والتعقلي الى المادة ففي بعضها الجسم من حيث
ان له مبدء حركة وسكون وفي بعضها الجسم من حيث انه ذو طبيعة بسيطة وفي بعضها الجسم من حيث

اشتمالہ علی الحرکۃ والسکون وفی بعضہا الجسم من حیث اشتمالہ علی قوۃ الحرکۃ والسکون وفی
بعضہا الجسم من حیث اشتمالہ علی قوۃ التغیر وفی بعضہا الجسم من حیث اشتمالہ علی المادۃ لکن
المآل واحد لان مبدء الحرکۃ والسکون لیس الا الطبیعۃ فرجع الاول الی الثانی ولیس المراد
من الحرکۃ والسکون فعلیتہما بل قوتہما فرجع الثالث الی الرابع والمراد بالقوۃ الاستعداد و
بالحرکۃ مطلق التغیر وبالسکون مقابلہ فرجع حاصل الرابع الی الخامس والاستعداد انما یتم
بالمادۃ فیؤل حاصل الخامس الی السادس وحیثیۃ المادۃ والطبیعۃ متلازمان قطعا لان
الطبیعۃ لا توجد الا فی جسم مادی وہو لا یوجد بدون الطبیعۃ فمؤدی ہاتین العبارتین واحد
قولہ فہذا ای المنجم **قولہ** وذلک ای الطبعی **قولہ** ای لا بواسطۃ تفسیر علی ترتیب اللف
فان قولہ لا بواسطۃ ان یلحق شیئا آخر تفسیر لقول الشارح لذاتہ وقولہ او بواسطۃ بشرط
ان یکون ذلک الشیء مساویا لہ صدقا وتحققا تفسیر لقولہ او لما یساویہ والمساواۃ فی الصدق
بین الشیئین عبارۃ عن صدق احدہما وحملہ علی کل ما یصدق علیہ الآخر وفی التحقق عبارۃ عن تحقق
کل واحد منہما متی تحقق الآخر من دون الحمل ففیما یلحق الشیء بواسطۃ الامر المساوی لہ بحسب
الصدق یجب ان یکون کل من الواسطۃ وذی الواسطۃ محمولا علی ما یصدق علیہ الآخر کا
بالنسبۃ الی الانسان فانہ بواسطۃ کونہ متعجبا یلحقہ وبین الانسان والمتعجب مساواۃ بحسب
الصدق لانہ یحمل کل منہما علی ما یصدق علیہ الآخر وفیما یلحق الشیء بواسطۃ الامر المساوی
تحققا یجب تحقق کل من الواسطۃ وذیہا متی تحقق الآخر من دون حمل احدہما علی ما یصدق علیہ
الآخر وعلی کلا التقدیرین یکون العارض عارضا للمساوی للشیء وبواسطۃ للشیء ولا یخفی ان فیہ
فانہ یدل علی ان ما یعرض للشیء بواسطۃ المباین الملازم لہ وجودا وعدما من الاعراض الذاتیۃ
للشیء بناء علی ان المباین مساو للشیء بحسب التحقق وما یعرض للشیء بواسطۃ المساوی لہ بحسب
التحقق یکون عرضا ذاتیا للشیء مع ان عد ہذا العرض من الاعراض الذاتیۃ لذلک الشیء
مما لا وجہ لہ فان ہذین المتساویین لیس بینہما اتصال لانہما متغایران وجودا وذاتا فکیف

يصح عدما يعرض لاحدهما عارضا للآخر **قوله** فالمعتبر في الاول اي العرض الذي يلحق الشيء لذاته
لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر وربما يقوله العرض الاولي نفي الواسطة آه اعلم ان الواسطة اما ان تكون
علة للعلم والتصديق وتسمى واسطة في الاثبات كالتغير فانه واسطة للتصديق بان العالم حادث او علة لثبوت
صفة للشيء فاما ان يكون الواسطة متصفة بتلك الصفة بالذات وبالحقيقة وذو الواسطة
متصفا بها بالعرض والمجاز من جهة العلاقة فتسمى واسطة في العروض والصفة في هذه الصورة
لا تكون الا واحدة بالشخص كالسفينة المتحركة والجالس عليها الانسان مثلا فانها متصفة بالحركة
بالذات وبالحقيقة وجالسها بالعرض والمجاز او لا يكون كذلك فتسمى واسطة في الثبوت وهي
على قسمين لانه اما ان يكون كل من الواسطة وذيها متصفا بتلك الصفة بالذات معروضها
حقيقيا لها لكن يكون اتصاف الواسطة بها اولا واتصاف ذيها بها ثانيا فيكون للصفة
ح فردان احدهما قائم بالواسطة وثانيهما بذيها والا يلزم قيام امر شخصي بمحلين متغايرين بالذات
كاليد اذا تحرك المفتاح بحركته فان اليد في هذه الصورة تتصف بالحركة اولا والمفتاح ثانيا
بواسطته او لا يتصف بتلك الصفة الا ذو الواسطة دون الواسطة فلا يكون وجود الصفة
ح الا وجودا واحدا شخصيا كالصباغ بالنسبة الى الثوب ذا صبغه بالسواد مثلا فان الثوب
ح يتصف بالسواد ولا يتصف به الصباغ اصلا فما قيل من ان للواسطة قسما ثالثا وهو ان يكون
منشأ لثبوت المحمول للموضوع في نظر العقل كالحد الاوسط فانه واسطة لثبوت الاكبر للاصغر
عند العقل الا ترى ان ثبوت الحدوث للعالم انما هو بسبب التغير الذي هو الحد الاوسط
في قولهم العالم متغير وكل متغير حادث وقد تطلق على ما كان علة للعلم وتسمى هذه الواسطة واسطة
في الاثبات انتهى فلا يخفى ما فيه لان كلام القائل دال على ان الواسطة في الاثبات غير الواسطة
التي جعلها قسما ثالثا للواسطة مع انه ليس كذلك لانهما عينهما عندهم واذا عرفت شرح
معاني الوسائط فاعلم ان المصنف وغيره زعموا ان المعتبر في القسم الاول من العرض الذاتي
وهو ما يلحق الشيء لذاته اي بلا واسطة ان يلحق شيئا آخر فنفى احد قسمي الواسطة في الثبوت

وهو ما يكون فيه كل من الواسطة وذيها معروضا حقيقيا للصفة ومتصفا بها وفي القسم الثاني منه وهو ما يلحق الشئ لما يساويه اي بواسطة تكون مساوية للشئ صدقا وتحققا تحققه لما ورد عليهم انه يلزم على هذا الاعتبار انحصار القضايا المنعقدة من هذا العرض الذاتي ومعروضه في الضرورية ضرورة ان ما يقتضيه الشئ بذاته او بواسطة تساويه يكون ثبوته له ضروريا فتنحصر المسائل المبحوثة في العلم ح في القضايا الضرورية وهذا كما ترى على ان الحد الاوسط في البرهان اللمي يتصف بالاكبر اولا ثم بواسطته يتصف الاصغر به ثانيا فيكون الحد الاوسط ح واسطة لثبوت الاكبر للاصغر وعلة له ويلزم منه في صورة يكون الحد الاوسط اعم من الاصغر ان يكون ثبوت الاكبر للاصغر بواسطة الاعم اي الحد الاوسط واسطة في الثبوت فيكون الاكبر ح عرضا غريبا للاصغر لعدم تحقق شرط العرض الذاتي وهي مساواة الواسطة لذيها مع ان محمول المسائل البرهانية يجب ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها عدل عنه المحشي الى ان المعتبر في القسم الاول من العرض الذاتي نفي الواسطتين الواسطة في الثبوت بالمعنى الذي زعموها والواسطة في العروض لان ثبوت العارض لمعروضه على تقدير انتفاء الواسطتين لا يكون اولا وبالذات بل ثانيا وبالواسطة وبهذا يستنبط وجه تسمية القسم الاول من العرض الذاتي بالعرض الاولي وهو ان عروض العرض لمعروضه ولا ثانيا بان يتصف الواسطة به اولا ثم بواسطتها يتصف المعروض به ثانيا وانما لم ينف في هذا القسم من العرض الذاتي المعنى الآخر من الواسطة في الثبوت وهو الذي لا تتصف الواسطة بالصفة وانما تتصف بها ذو الواسطة فقط لانه من الظاهر ان تحقق هذه الواسطة لا يضر الاولية كيف لا فان لحوق العارض لمعروضه على هذا التقدير ايضا اولا وبالذات وان كانت الواسطة علة لثبوته له فيكون العارض ح عرضا اوليا البتة والمعتبر في القسم الثاني من العرض الذاتي تحقق احدهما اي الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت بالمعنى الذي نفي في القسم الاول من العرض الذاتي لكن بشرط ان يكون تلك الواسطة مساوية للمعروض صدقا وتحققا [illegible] العرض الذاتي البحوث

عنه فی العلوم مایلحق لمعروضه بلا واسطة او بواسطة یکون ذو ہا متصفا به فقط دون مایلحقه
بواسطة شیٔ سواء کانت الواسطة متصفة به بالذات فقطاو ذو الواسطة ایضا الا اذا کانت
الواسطة مساویة لذیہا وفیه انه علی ہذا وان یندفع الایراد الاول بحسب الظاہر لانه علی تقدیر
کون العرض الذاتی للشیٔ بواسطة الامر المساوی واسطة فی العروض لم یکن ثبوته له ضروریا
حتی یلزم منه انحصار تلک القضایا فی الضروریة لکن لا یندفع منه الایراد الثانی کما لا یخفی علی من
له ادنی فہم مستقیم ولذا قیل ان الحق ما قاله السید السند من ان المعتبر فی العرض بالمعنے الاول
نفی الواسطة فی العروض وفی الثانی تحققها بشرط التساوی ولا یخفی ما فیه فانه لو کان کذلک
یلزم دخول ما ہو عارض للواسطة وذیہا کلیہما بالذات وان کانت الواسطة مساویة او اعم
او اخص من ذی الواسطة فی العرض الذاتی بالمعنے الاول لصدق تعریفه علیه مع انه غیر داخل
فیه وہ تحقیق شریف اوردہ عمی قدوة المحققین فی حاشیته ان شئت فارجع الیہا **قوله** فما یعرض
آه تفریع علی ما سبق من معنی العرض الذاتی **قوله** للامر الاعم وان کان جزءا فہذا القول
اشارة الی اختیاره ما ذہب الیه القدماء من ان العارض للشیٔ بواسطة الجزء الاعم لیس
عرضا ذاتیا له کما ذہب الیه المتاخرون بل عرضا غریبا له واستدل السید السند علیه فی حاشیته
علی شرح المطالع بوجہین اولہما ان کل شیٔ له استعداد مخصوص فہو بذلک الاستعداد طالب
لآثار واعراض معینة ہی المسماة بالآثار المطلوبة ولا شک انها تکون مختصة به لا عامة له
ولغیره والمبحوث عنه فی العلم ہو الآثار المطلوبة اذ المقصود فیه معرفة حال الموضوع کالانسان
من حیث انه انسان واللاحق بتوسط الجزء الاعم کالحیوان لیس من احوال الانسان
واحکامه بل من احوال الحیوان فلا یبحث عنه فی علم الانسان ان دون له علم انتہی واشار
المحشی الی ما قاله السید السند من ان اللاحق بتوسط آه بقوله لانه احق بان یعد من احوال
الاعم انتہی حاصله ان ما یعرض للشیٔ بواسطة الجزء الاعم منه لیس من احوال ذلک الشیٔ حقیقة
لانه احق بان یجعل من احوال الاعم لا من احوال الشیٔ فلا یبحث عنه فی العلم الذی یکون موضوعه

ذلک الشئ اذ لا یبحث فی العلم الا عن الاحوال التی تکون حقیقة للموضوع دون غیرہ واعترض
السید ابو الفتح علی کلام السید السند بوجوہ اربع الاول انا لانم ان المبحوث عنہ فی العلم ہو
الآثار المطلوبة لموضوعاتہا بل الاحسن ان یکون المبحوث عنہ فیہا الاحوال المستندة الیہا
استنادا اما بان تکون مستندة الیہا بلا واسطة او بواسطة بہا رجحان علی غیرہا باختصاصہا
لہا او بدخولہا فی ماہیتہا ما الثانی انا لانم ان الآثار المطلوبة للشئ لابد ان تکون مختصة
بہ لانہ لما جاز ان یکون الاخص من الشئ من الآثار المطلوبة لہ بشرط ان یکون ذلک
الشئ محتاجا فی صدقہ علیہ الی ان یتحقق فی ضمن نوع معین کالمتحرک والساکن بالنسبة
الی الجسم علی ما صرحوا بہ فلم لایجوز ان یکون الاعم کذلک من الآثار المطلوبة لابد لنفی ذلک من
دلیل والثالث انا لانم ان اللاحق للشئ بواسطة الجزء الاعم لابد ان یکون اعم منہ لانہ
لما جاز ان یکون اللاحق للشئ لذاتہ او لما یساویہ اخص منہ فلم لایجوز ان یکون اللاحق للشئ
بواسطة امر اعم مختصا لا اعم منہ والرابع ان اللازم مما ذکرہ ان لایکون اللاحق للجزء الاعم
من الاعراض الذاتیة المبحوث عنہا فی العلوم الا ان لایکون منہا مطلقا لجواز ان یکون
مطلقا منہا ولایکون مبحوثا عنہا فیخرج موضوعہ عن تعریف موضوع العلم لتقید البحث وثانیہا
انہ لوجعل اللاحق بتوسط الجزء الاعم من الاعراض الذاتیة التی یبحث عنہا فی العلم یلزم اختلاط
مسائل العلم الاعلی بمسائل العلم الادنی اذا کان ذلک الاعم موضوعا کما فی الکرة مطلقا
والکرة المتحرکة انتہی توضیحہ ان ما یعرض للشئ بواسطة الامر الاعم یکون عارضا للاعم حقیقة
وبالذات فلو جعل من الاعراض الذاتیة للشئ یختلط مسائل العلم الاعلی وہو الذی
یکون موضوعہ اعم بمسائل العلم الادنی وہو الذی یکون موضوعہ اخص فان جہة المسألة
فی العلم الادنی انما ہی العروض لاجل الاعم فلو اعتبر ذلک الاعم موضوعا للعلم یکون باعتبار
ما یعرض لہ حقیقة مسألة ایضا فاتحد مسألتا العلمین ح اذا عرفت ہذا فلا یتوجہ علیہ
الایرادات التی اوردہا ذلک الفاضل منہا ان اشتراک الاعراض الذاتیة التی تکون محمولات

بين العلمين لا يستلزم اختلاطهما لان تمايز العلوم يكون بحسب تمايز الموضوعات لا بحسب المحمولات
ومنها ان الاختلاط على تقدير التسليم مبني على امرين احدهما انه يجب ان يبحث في كل
علم عن جميع الاعراض الذاتية لموضوعه وآخرهما ان كل جزء لموضوع العلم هو اعم منه
يكون موضوعا لعلم آخر وكلاهما ممنوعان ومنها انه يلزم خلط المسائل في جعل الاخص
من الشيء من الاعراض الذاتية بشرط ان لا يكون ذلك الشيء محتاجا في صدقه عليه الى
ان يتحقق في ضمن نوع معين كالمتحرك والساكن بالنسبة الى الجسم اما الاول فلان معنى تمايز
العلوم بحسب تمايز الموضوعات ان ما يعرض لموضوع بالذات يكون غير ما يعرض للموضوع
الآخر كذلك ولو كان في نظر الباحث ولا شك في انتفائه فيما يعرض للشيء لاجل الاعم
فان العروض فيه بالذات ليس الا الاعم دون الاخص فانتفى التميز فلزم الاختلاط قطعا
واما الثاني فلانه وان لم يجب تحقق الامرين المذكورين لكن باحتمال تحققهما في علم يكون العرض
الذاتي لموضوعه لاجل الاعم الذي يكون موضوعا لعلم آخر قائم البتة فيوجب الاختلاط
ولو توهما واما الثالث فلان الاخص عارض لذلك الاعم بالذات فيكون البحث عنه باعتبار ذلك
الاعم دون الاخص فاين الاختلاط فتامل **قوله** او للامر المباين فيهما اي في الصدق والتحقق كالمحسوسية
العارضة للجسم بواسطة الضوء واما تمثيله بالحرارة للماء بواسطة النار او بالبياض العارض للجسم بواسطة السطح
فغير صحيح اما الاول فلما قاله السيد السند في حاشيته على شرح المطالع من ان الحرارة عارضة للجسم العنصري فيكون
عروضها للماء والنار بواسطة الجزء الاعم لا بواسطة الامر المباين واما الثاني فلان السطح ليس مباينا
للجسم في التحقق **قوله** وما يعرض له اي للشيء بعد عروضه آه لما كان آه مظنة السؤال هو ان ما يعرض الشيء
بواسطة الامر المساوي ايضا احق بان يعد من احوال المساوي كما ان العارض للشيء بعد عروضه لاجل الاعم
او الاخص او المباين احق بان يعد من احوال الاعم والاخص والمباين فلم جعلوا
ما يعرض الشيء بواسطة الامر المساوي له من احواله دون غيره اشار اليه بقوله وما يعرض له
آه ثم اجاب عنه بقوله لانه يعود آه حاصله انه لما كان بين الشيء والامر المساوي له بحسب الصدق

والتحقق ارتباط شديد بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما علما هو عارض للمساوي من عوارض
ذلك الشيء بخلاف العارض للشيء لاجل الاعم منه او الاخص او المباين فانه بما لم يكن بينهما
ارتباط كذا اي لم يعد ما هو عارض لاحدهما عارضا للآخر فتامل فيه **قوله** فما ينافي العرض
الذاتي هو العارض لاجل الاعم او الاخص والمباين على الوجه الذي سبق بان يكون
واسطة في ثبوت العارض للمعروض واسطة في العروض او الثبوت بمعنى ان يكون
كل من الواسطة وذيها متصفا بالعارض بان يكون اتصاف الواسطة به موجبا
لاتصاف ذي الواسطة به لعدم تحقق شرط العرض الذاتي وهو كون
الواسطة مساوية لذيها اذا كان ثبوت العارض للمعروض بالواسطة وانما لم يتعرض
المحشي مايلحق الشيء بواسطة الامر المباين لعدم النزاع في كونه عرضا غريبا بخلاف الاولين
وانما تعرض له سابقا لاستيفاء احتمالات العروض **قوله** لا العارض الاعم من المعروض
والاخص منه يعني لا ينافي العرض الذاتي كون العارض اعم من المعروض او اخص منه
فان عروض هذين العارضين لمعروضه قد يكون بالذات وقد يكون بما يساويه
فيكونان عرضين ذاتيين لا البتة فاندفع ما اشتهر بين جماعة من ان العرض الذاتي
يجب مساواته لمعروضه الا ترى ان كل واحد من الجنس والفصل عرض ذاتي للآخر مع
ان بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا **قوله** فالعرض الذاتي آه بيان لانحاء العرض
الذاتي حاصله ان العرض الذاتي على نحوين نحو لا يبحث عنه في العلم ونحو يبحث عنه فيه
اما الاول فهو ما يكون اختصاصه لطبيعة المعروض من حيث هي بحيث لا تكون متجاوزة
الى افرادها كالنوعية والجنسية والفصلية فانها تعرض لطبيعة الانسان والحيوان والناطق
مثلا ولا تتجاوز الى افرادها ولما لم يتحقق القضية المتعارفة اي المحصورة من هذا العرض
وطبيعة المعروض اذ يكون الحكم في المحصورة على افراد الموضوع واين الحكم آه عليهما لم يبحث
عنه في العلوم لان المسائل المبحوثة في العلوم لا بد ان تكون قضايا متعارفة دون غيرها

واما الثاني فهو ما لا يختص بطبيعة المعروض بل يتجاوزها الى الافراد كالامكان ونحوه
ووجه البحث عنه ظ اذ يحصل ح قضية متعارفة ثم العرض الذاتي بكلا النحوين لا يخ اما ان يكون
مساويا للمعروض او اعم منه او اخص سواء كان مطلقا او من وجه فما يفهم من كلام البعض
ان قول المحشي فيكون مساويا آه متفرع على قوله ويمكن ان لا يختص الخ مما لا وجه له **قوله** لجواز
آه دليل لقوله فيكون آه حاصله ان العرض الذاتي لا يخ اما ان لا يكون في ثبوته للمعروض
واسطة في الثبوت بكلا معنييه فيجوز ان يكون مساويا للمعروض او اعم او اخص منها ويكون
لكن بمعنى ما يكون المعروض فيه فقط متصفا بالصفة فيحتمل ح ايضا ان يكون العرض الذاتي
مساويا لمعروضه او اعم او اخص منه وهذا على تقدير ان يقرء قول المحشي ويكون على صيغة
المعلوم المذكر الغائب فيعود ضميره الى العرض الذاتي وان قرء على صيغة المؤنث الغائب
بان يعود ضميره الى الواسطة يكون حاصل هذا القول انه يحتمل ان يكون الواسطة مساوية
للمعروض او اعم او اخص منه فيحتمل ان يكون العرض الذاتي بسببه ايضا مساويا للمعروض
او اعم او اخص منه وبالجملة يجوز على كلا التقديرين ان يكون العرض الذاتي مساويا للمعروض
او اعم او اخص منه سواء لم يكن واسطة في الثبوت اصلا او كانت بالمعنى الذي ذكرناه آنفا اما
على الاول فظ لان العرض ح يكون مقتضى الذات فيجوز ان يكون مساويا لها كالتحيز بالذات
للجسم او اعم منها مطلقا كالحيوان للناطق او اخص منها كعروض الاستعداد الخاص للبياض
للحيوان او من وجه كعروض استعداد البياض الخاص للحيوان واما على الثاني فلان الواسطة
ح تكون سفيرا محضا فيجوز ان تكون مساوية للذي الواسطة الذي هو معروض للعرض
حقيقة او اعم منه او اخص سواء كان مطلقا او من وجه بحسب الصدق او التحقق وبسببها يحتمل
ان يكون العرض مساويا للمعروض او اعم او اخص منه كالضحك بالنسبة الى الانسان بواسطة
التعجب والزوجية للاربعة بواسطة الانقسام الى المتساويين والنقطة للخط بسبب التناهي
في الوضع والناطق للحيوان بسبب الانسان والصورة النوعية للجسم الطبيعي بواسطة الاستعداد

الخاص ونحو ذلك انما لم يتعرض المحشي لنفي الواسطة في العروض لان المقصود اثبات جواز

كون العرض مساويا للمعروض او اعم او اخص منه ومن المعلوم انه لا دخل فيه لهذا النفي كما لا يخفى

على اولي الالباب فان قلت ما الوجه في ارجاع ضمير قوله او تكون الى الواسطة في الثبوت

بمعنى ما يكون فيه ذو الواسطة فقط متصفا بالصفة دونها بالمعنى الآخر قلت لو ارجع الضمير الى

الواسطة بالمعنى الآخر على تقدير ان يقرء قوله ويكون على صيغة المعلوم المذكر الغائب لا يصح تعميم

للعرض الذاتي بقوله هذا لانه ليس المعتبر العرض الذاتي من الواسطة في الثبوت الا اذا كانت

الواسطة فيه مساوية لذيها فلا يكون ح ما يعرض الشئ لسبب هذه الواسطة الا مساويا للمعروض

دون الاعم منه من غيره اي العموم والخصوص فتامل وعلى تقدير ان يقرء قوله وتكون آه

على صيغة المونث الغائب يكون حاصل قوله او يكون وتكون آه انه يجوز ان تحقق الواسطة

في الثبوت بمعنى ما يكون فيه كل من الواسطة وذيها متصفا بالصفة ومعروضا حقيقيا لها

ويكون هذه الواسطة مساوية لذيها او اعم او اخص منه ويلزم منه ان يكون ما يعرض الشئ بواسطة

الاعم او الاخص واسطة كذائية عرضا ذاتيا له مع ان ما يعرض للشئ بواسطة بسبب هذه

الوسائط لا يكون عرضا ذاتيا عندهم الا اذا كانت الواسطة مساوية للمعروض ثم لا يخفى على

اللبيب ما في قوله ويكون آه من الاختلال اما على تقدير القراءة الاولى فللزوم لغوية هذا

القول لان قوله السابق فيكون مساويا له او اعم او اخص منه او من وجه يدل على ما يدل عليه

قوله ويكون آه وعلى تقدير القراءة الثانية فلعدم مساعدة ما وقع ذيل قوله يكون من قوله

مساويا له لعدم التطابق بين الخبر والاسم فان الاسم مونث والخبر مذكر **قوله** وبما ذكرنا

من مساواة الواسطة لذيها في العرض الذاتي الغير الاولي يظهران في تمثيل آه اعلم انه لما ورد

على تمثيلهم العرض الذاتي الذي يلحق الشئ بواسطة الامر المساوي وواسطة في العروض بالضحك

الذي يعرض للانسان بواسطة التعجب والتعجب اللاحق للانسان بواسطة ادراك

الامر الغريب ما اشار اليه المحشي بقوله لان المراد من الوسائط آه حاصله انه يلزم على هذين التمثيلين

اي فعله
فتامل لان فيه
لان الان اعتبار
لان وراءه العدد بسط
مساواة لذيه
بالمعنى الآخر
ان يكون الصفة
العارضة له بالذات
فمع يلحقه
ان يكون الضحك
عرضا ذاتيا
للانسان
ان يكون من الاعراض
بعض
اما ان يكون مساويا
ان يكون مساويا
لان يكون مساويا
يكون مساويا
يكون مساويا

ان یکون مفهوم المدرک والمتعجب اللذین هما واسطتان فی العروض متساویان لذیهما
علی زعمکم معروضا حقیقیا للضاحک والمتعجب ویتصفا بهما بناء علی ان مراده من الوسائط
مفهوماتها ضرورة ان المساواة وغیرها من النسب یعنی العموم والخصوص والمباینة انما یکون
بحسب المفهوم مع انه من البین ان مفهوم التعجب والمدرک لیس معروضا حقیقیا للضاحک والمتعجب
ولا یتوهم انه ینبغی للمحشی علی حسب التمثیل ان یقول فی تقریر الایراد بدل قوله مفهوم المتعجب والمدرک
لیس معروضا حقیقیا للضاحک والتعجب قوله مفهوم التعجب والادراک لیس معروضا
حقیقیا للتعجب والضحک لانه لما اعتبر فی حمل العرض الذاتی علی موضوعه الحمل المواطاتی ومن
الظاهر ان حمل الضحک علی التعجب والتعجب علی الادراک لیس کذلک بل حمل بالاشتقاق عدل عنه
الی ما قرر ولا شک آه بان اراد من المصادر اسماء الفاعلین لیتحقق الحمل المعتبرة من الحمل المواطاة
فان حمل الضاحک علی المتعجب والمتعجب علی المدرک حمل بالمواطاة اجاب عنه المحشی بان تمثیلهم
بهذین المثالین لیس علی الحقیقة لیرد الایراد المذکور بل علی سبیل المسامحة وخلاف الظاهر
بناء علی انه لما کان لمفهوم المتعجب والمدرک دخل فیما هو متساو للانسان وهو المتعجب والمدرک
باعتبار اخذ الموصوف الخاص فیه عد واسطة ومعروضا حقیقیا ره فائدة جلیلة یجب التنبیه
علیها وهو ان المحشی اومی بتمثیله للعرض الذاتی بواسطة المساوی بالتعجب اللاحق له بواسطة
ادراک الامر الغریب الی ان التمثیل للعرض الاولی بالتعجب غیر صحیح فان من الظاهر ان التعجب
لیس اولا وبالذات عارضا للانسان لیکون عرضا اولیا له بل بواسطة ادراک الامر
الغریب فحاله کحال الضحک فی ان لحوقه للانسان بالواسطة فیکون عرضا ذاتیا غیر اولی
لامحالة **قوله** وما قال المحشی آه اشارة الی ایراد یرد علی قوله ولا شک ان مفهوم المتعجب
والمدرک لیس معروضا حقیقیا للضاحک والمتعجب حاصله انه یجب ان یکون مفهوم
المتعجب معروضا حقیقیا للضاحک وکذا المدرک للمتعجب بناء علی ما قاله الشارح المحقق فی
حاشیته القدیمة المتعلقة علی شرح التجرید من انه لما کان مفهوم الشیء باعتبار لا بشرط

الشئ ای من حیث هو هو متحدا مع افراده یجب ان یصدق علیه ما یصدق علی الفرد والا لم
یتحق الاتحاد وانلم یصدق علیه من حیث انه مقید بقید الاطلاق فیکون الضاحک الذی
لاشبهة فی صدقه علی فرد المتعجب صادقا علی مفهوم المتعجب ایض وصدق الشئ علی الشئ ح
عبارة عن عروضه له فیکون مفهوم المتعجب ح معروضا حقیقیا للضاحک البتة وقس
علی هذا حال المتعجب والمدرک ایض قوله فکانه آه جواب للایراد بتوجیه کلام الشم المحقق
بتوجیهین اشار الی احدهما بقوله اراد بمفهومه المفهوم الذاتی آه حاصله ان الشم اراد بالمفهوم
فیما قاله من ان کلما یصدق علی فرد شئ یصدق علی مفهوم ذلک الشئ المفهوم الذی یکون
ذاتیا لفرده لا مطلق المفهوم اعم من ان یکون ذاتیا له او عرضیا لان الدلیل الذی اورده
لوجوب هذا الصدق من اتحاد المفهوم مع فرده انما یجری فی المفهوم الذی یکون ذاتیا
للفرد لا فیما کان عرضیا له فلا یوجب صدق الضاحک علی فرد المتعجب من الانسان
صدقه علی مفهوم المتعجب لان مفهوم المتعجب لیس بذاتی له حتی یلزم منه ان یکون مفهوم
المتعجب معروضا حقیقیا للضاحک قس علی هذا حال المتعجب والمدرک قه لا یخفی علی
المستیقظ انه مع قطع النظر عن ان هذا التوجیه لقول الشم مخالف لتصریحه بان المراد من
المفهوم المفهوم العرضی فمراده من اتحاد المفهوم مع الفرد لیس الاتحاد بحسب الحقیقة بل
الاتحاد فی المصداق ولا ریب فی تحققه فی المفهوم العرضی مع افراده یرد علیه ان کلامکم
منقوض بالفردیة فانها صادقة علی الفرد مع انها غیر صادقة علی الطبیعة من حیث هی التی
تکون ذاتیة له والی آخرهما بقوله واراد بالصدق علی ذلک المفهوم ما یشتمل الصدق لا علی
سبیل الحقیقة یعنی ان الشم المحقق اراد بصدق ما یصدق علی الفرد علی مفهومه من حیث
هو الصدق الذی یشتمل الصدق لا علی سبیل الحقیقة ای المجاز فیشتمل ذلک الصدق ح
کلا الصدقین ای علی سبیل الحقیقة او المجاز ولم یقع فی بعض النسخ لفظ لا علی قوله علی سبیل
الحقیقة فیکون المعنی ح ان الشم اراد بالصدق آه ما یشتمل الصدق علی سبیل الحقیقة لا ما یختص

فدخل الصدق على سبيل المجاز فيه ايض فليس الفرق بين النسختين الا في ذكر الصدق على سبيل المجاز على النسخة الثانية بالايجاز ولمقابلة بالتصريح على خلاف النسخة الاولى وعلى كلتا النسختين يكون حاصل كلام الش انه اذا صدق شئ على فرد شئ يجب ان يصدق على مفهوم هذا الشئ سواء كان هذا الصدق على سبيل الحقيقة وهو فيما اذا كان المفهوم ذاتيا للفرد وعلى سبيل المجاز وهو فيما اذا كان المفهوم عرضيا للفرد فصدق الضاحك على فرد المتعجب من الانسان وان يوجب صدقه على مفهوم المتعجب لكن هذا الصدق ليس على سبيل الحقيقة حتى يلزم منه ان يكون مفهوم المتعجب معروضا حقيقيا للضاحك بل على سبيل المجاز لان المتعجب عرضي اذا عرفت هذا فاعلم ان الواو التي وقعت في بعض النسخ على قوله اراد بالصدق بدل لفظ او الموضوعة للترديد فهي بمعنى او كما لا يخفى على المتامل المتوقد قوله والا فلا يخفى آه ذيل لقوله او اراد بالصدق آه حاصله انه لو لم يرد من الصدق آه المعنى الاعم بل الاخص وهو الصدق على سبيل الحقيقة لم يصح قول الش ان كلما يصدق على فرد شئ يصدق على مفهومه لا بشرط شئ لان مناط الصدق الحقيقي قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع ومن الظاهر انه لا يلزم من قيام المبدء بالفرد قيامه بالمفهوم لا بشرط شئ ليلزم منه الصدق الحقيقي الا ترى ان القيام الذي هو مبدء القائم قائم لفرد الانسان كزيد وليس بقائم بمفهوم الانسان ثم لما كان المتوهم ان يتوهم انا لا نم ان مناط الصدق الحقيقي قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع فان الصدق في الحمل الاولي متحقق وان لم يكن القيام فيه اشار المحشي الى دفعه في منهية ذيل قوله كيف ومناط الصدق آه بقوله اي مناط الصدق والحمل والاتحاد آه قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع انتهى حاصله ان كلامنا آه ليس في مطلق الصدق والحمل والاتحاد حتى يرد السوال بالصدق الذي يكون في الحمل الاولي بل في صدق العوارض وحملها على معروضاتها وظاهر ان هذا الصدق والحمل على الحقيقة لا يكون الا بقيام مبدء الاشتقاق بالموضوع قوله والتحقيق آه جواب للايراد الذي اورده سابقا على تمثيلهم المذكور بالارادة من الضحك الضاحك والتعجب المتعجب في دفع لما يتوهم آه من ان الامر المساوي لكلي

المتصف بالعرض الذی یتصف بسببه المعروض یکون عرضا ذاتیا للمعروض و یلزم منه کون
شئ عرضا ذاتیا للشئ و واسطة لثبوت العرض الذاتی له وہذا کما تری وحاصله ان الامر
المساوی له اعتباران اعتبار نفس مفهومه من حیث ہو مع قطع النظر عن اعتباره مع ما یساوی
و اعتبار انه متحد معه ولو بالعرض فبالاعتبار الاول لا یکون واسطة فی ثبوت العرض لما یساویه
بل عرضا ذاتیا له وبالاعتبار الثانی یجوز ان یکون معروضا للعرض الذاتی ویکون واسطة لثبوته لما یساویه
فالمتعجب اذا اخذ من حیث نفس مفهومه مع قطع النظر عن اعتباره مع المعروض المساوی له ای الطبیعة
الانسانیة یکون عرضا ذاتیا للانسان لا یکون واسطة فی العروض لثبوت الضاحک للانسان
حتی یرد الایراد المذکور واذا اخذ من حیث انه متحد مع ذلک المعروض حتی یکون المتعجب
ح عبارة عن الانسان قام به التعجب یکون معروضا حقیقیا للضاحک و متحدا مع الطبیعة
الانسانیة ولا یلزم فیه شناعة اص فانه من الظاہر ان الانسان نفسه لا یتصف بالضاحک
اولا و بالذات اص وانما یتصف اذا اخذ مع المتعجب فثبوت الضاحک یکون ح للمتعجب اولا
وبالذات وللانسان ثانیا وبالعرض بواسطة ولا مضائقة فی کون الشئ عرضیا للشئ وواسطة
فی ثبوت عرض لہذا الشئ بالاعتبارین قوله فلیتامل آه اشارة الی ان ہذا التحقیق خلاف
التحقیق فان المساوی بالاعتبار الثانی یکون متحدا مع فرده بالذات فکیف یکون واسطة
فی ثبوت عرض للمعروض ای الفرد لان الواسطة لا بد ان تکون مغایرة بالذات لذی
الواسطة علی انه یلزم ان یکون ذو الواسطة معروضا للعرض مرتین مرة بنفسه ومرة فی
ضمن الواسطة فلا یمکن ان یکون المتعجب بالاعتبار الثانی واسطة فی ثبوت الضاحک
للانسان فالحق ان واسطة التعجب والادراک لثبوت الضحک والتعجب للانسان
لیست الا علی طریق الواسطة فی الثبوت بمعنی ما یکون الواسطة فیه علة لثبوت الصفة
لذی الواسطة ولا یکون لنفسها متصفة بها فانه من الظاہر ان مفہوم التعجب الذی ہو غیر
متصف بالضحک قطعا علة وواسطة لثبوته للانسان وکذا الادراک للامر الغریب الذی

هو غير متصف بالتعجب علة وواسطة لثبوته للانسان قال الش على ما ذكره المتاخرون
اه اعلم انه لما كان وقوع هذا القول من الش ذيل تفسير العرض الذاتی بالخارج المحمول الذی
يلحق الشئ لذاته او لما يساويه موهما انه متعلق به وقيدا له يعنی ان هذا التفسير تفسير عند المتاخرين
لا المتقدمين اعترض عليه السيد ابو الفتح بقوله المشهور ان المتاخرين ذهبوا الى ان اللاحق
للشئ بواسطة جزئه الاعم من الاعراض الذاتية المبحوثة عنها فی العلوم وعرفوا العرض
الذاتی بالخارج المحمول الذی يلحق الشئ لذاته او لجزئه او لخارج يساويه واما المتقدمون
فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة جزئه الاعم ليس منها وعرفوا العرض الذاتی بالخارج
المحمول الذی يلحق الشئ لذاته او لما يساويه فظهر ان ما جعله مذهب المتاخرين انما هو مذهب
المتقدمين وما هو الا خلط وخبط انتهى ودفع المحشی هذا الاعتراض بطريقين احدهما ما اشار
اليه المحشی بقوله متعلق بتفسير الموضوع وهذا هو الذی ذكره ذلك الفاضل ايض حاصله انا لا نم
ان قول الش على ما ذكره المتاخرون متعلق بتفسير العرض الذاتی وقيد له وان كان
وقوعه ذيله موهما له حتى يتوجه عليه الاعتراض بل هو متعلق بتفسير الموضوع فيكون حاصل كلام الش
ان تفسير موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتاخرين دون المتقدمين
فذكر تفسير العرض الذاتی فی اثناء الكلام على سبيل الاستطراد او بناء على انه الحق عنده ثم
استدل المحشی على هذا التعلق بقوله فان الشيخ آه وله تقريران الاول على تقدير حمل قول
الشيخ الاحوال المنسوبة الواقع فی كلامه الآتی الذی سينقله المحشی على الاعراض التی ليست
ذاتية بل غريبة بناء على انه قد عطف العوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة والعطف يقتضی
تغاير المعطوف والمعطوف عليه غالبا حاصله انه لما فسر الشيخ الرئيس الذی هو من المتقدمين
موضوع الصناعة والعلم بما يبحث فيهما عن الاحوال المنسوبة والعوارض الذاتية بمعنى انه عبارة
عما يبحث فی العلم عن الاعراض الذاتية والغريبة كليهما علم منه ان تفسير موضوع العلم بما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتاخرين دون المتقدمين فلا جرم ان يكون قول الش

علی ما ذکرہ المتاخرون متعلقا بتفسیر الموضوع ولا یذہب علیک ان تقریر کلام المحشی
بہذا النمط مما لا یرضی بہ ہو فانہ سیصرح ان قول الشیخ والعوارض الذاتیۃ تفسیر للاحوال
المنسوبۃ والثانی علی تقدیر حمل قول الشیخ الاعراض المنسوبۃ علی العوارض الذاتیۃ بناء علی
ان عطف قولہ والعوارض الذاتیۃ علی الاحوال المنسوبۃ عطف تفسیری حاصلہ انہ لما فسر
الشیخ الرئیس الذی ہو من المتاخرین موضوع الصناعۃ بما یبحث فیہا عن الاحوال المنسوبۃ
والعوارض الذاتیۃ بمعنی انہ عبارۃ عما یبحث فی الصناعۃ عن عوارضہ الذاتیۃ فقط علم منہ ان
تفسیر موضوع الصناعۃ بما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ مذہب المتاخرین دون المتقدمین
فیکون قولہ علی ما ذکرہ المتاخرون لا محالۃ علی ہذا التقدیر ایضا متعلقا بتفسیر الموضوع
فان قلت انہ یلزم علی ہذا التقریر ان یکون الشیخ من المتاخرین والتقریر الاول وما یجیٔ
من قولہ ویحتمل ان یتعلق اہ یدل ان علی انہ من المتقدمین فما وجہ التوفیق بینہما قلت لما
کان الشیخ متاخرا عن البعض کالمعلم الاول والثانی ومتقدما علی البعض کالامام الرازی
والمحقق الطوسی لا باس فی عدہ تارۃ من المتاخرین بالاعتبار الاول وتارۃ من المتقدمین
بالاعتبار الثانی وانت خبیر بان فی کلا التقریرین فان تفسیر الشیخ لموضوع علم الصناعۃ
بما یبحث فیہا لا یدل علی ان قول الشرح علی ما ذکرہ المتاخرون متعلق بتفسیر الموضوع
لا بتفسیر العرض الذاتی کما لا یخفی علی المتامل المنصف وثانیہما وہو الذی اوردہ بقولہ و
یحتمل ان یتعلق بتفسیر العرض آہ وہذا جواب بعد تسلیم ان قولہ علی ما ذکرہ المتاخرون
متعلق بتفسیر العرض الذاتی فحاصلہ ان قول الشرح علی ما ذکرہ المتاخرون یصح تعلقہ
بتفسیر العرض الذاتی ایضا سواء قیل بتعلقہ بہ فقط او مع تفسیر الموضوع یعنی لمجموع التفسیرین
بالارادۃ من المتاخرین جمہورہم ای اکثرہم کشارح المطالع ومن تبعہم لا کلہم فیکون حاصل کلام
الشرح ان العرض الذاتی بمعنی ما یلحق الشیٔ لذاتہ او لما یساویہ او ہو مع تفسیر موضوع العلم
بما یبحث فیہ عن اعراضہ الذاتیۃ مذہب اکثر المتاخرین فاشار الشرح بہذا الی خلاف بعضہم

حيث زعموا ان ما يلحق الشيء لجزئه الاعم ايض عرض ذاتي له لا الى خلاف المتقدمين حتى يرد الايراد
المذكور فان من المتقدمين الشيخ الرئيس قد وصف تفسير العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته
او لما يساويه في برهان الشفاء بانه اشد تحقيقا فلو كان في تفسير العرض الذاتي خلاف
المتقدمين لنقله ايض البتة لانه اوقف بحالهم ولم يقل انه اشد تحقيقا وفيه تامل فيه قال كالجسم
الطبعي في قولهم كل جسم فله حيز طبعي فان الجسم الطبعي الذي وقع موضوعا في هذا القول الذي
هو مسئلة من مسائل العلم الطبعي عين موضوع العلم الطبعي فان موضوعه ليس الا الجسم الطبعي اه
والحيز الطبعي الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبعي وقع محمولا في هذا القول ثم اعلم ان ليس المراد
من الجسم الطبعي في امثال هذه المواضع نفسه بل مع اعتباره مع الصورة النوعية لان موضوع
العلم الطبعي ليس الا هذا دون ذلك قال الشارح كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس
فان الحيوان الذي وقع في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل الطبعي موضوعا نوع للجسم الطبعي اه
الذي هو موضوع للطبعي ويثبت ما هو عرض ذاتي له اعني قوة اللمس فانها لا توجد الا في
الحيوان دون غيره قال والفلك لا يقبل الخرق والالتيام فان الفلك الذي هو
موضوع في هذا القول الذي هو من مسائل الطبعي نوع من انواع الجسم الطبعي هو موضوع
للعلم الطبعي ويثبت له ما هو عرض ذاتي له اعني عدم قبول الخرق والالتيام فانه لا يوجد
الا فيه دون سائر انواع الجسم الطبعي قوله او بان يجعل جزءه موضوع المسئلة كما يقال الصور
تفسد وتتبدل باخرى قد تعقب بعض الاعاظم المراد بالجزء الجزء الخارجي فان الجزء المحمول قد يكون
اعم فجعله موضوعا واثبات ما هو عرض ذاتي له يخرج البحث الى ما هو اعم وهو خروج عن الصناعة
انتهى ثم اعلم ان الظاهر ان ضمير جزءه يرجع الى موضوع العلم يدل عليه ما ذكره في منهيته بقوله
موضوع المسئلة جزء لموضوع العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي لنوع موضوع
العلم فانه يلحق الجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحققا انتهى ويكون
المراد من الصورة التي وقعت في القول المذكور الذي هو مسئلة من مسائل العلم الطبعي

وحكم بجزئيتها لموضوع العلم الطبعي الصورة الجسمية بناء على ان الجسم الطبعي الذي هو موضوعه
مركب منهما ومن الهيولى ومن تبدلها تبدلها باشخاصها ولا يصح ان يراد منها الصورة
النوعية لانها ليست جزء لموضوع العلم الطبعي ولا يخفى ما فيه فان تبدل الصورة الجسمية
ليس من مسائل الطبعي حتى يصح به ان يقرا ان موضوع القول المذكور جزء لموضوع العلم الطبعي
على ان موضوع الجسم الطبعي ليس نفس الجسم المطلق بل مع اعتبار كونه ذا صورة نوعية كما عرفت
فلو اريد من الصورة المذكورة الصورة النوعية لا يلزم شناعة اصلا فانها جزء لموضوع العلم
ح البتة ويحتمل ان يرجع ضمير جزءه الى النوع فيكون الحاصل ح انه قد يجعل جزء نوع موضوع
العلم موضوع المسئلة فيكون المراد من الصورة المذكورة ح الصورة النوعية فانها جزء للجسم
العنصري الذي هو نوع للجسم الطبعي الذي هو موضوع للطبعي ومن تبدلها تبدلها بانواعها
فان الصورة النوعية للعناصر يتبدل بعضها ببعض كالنار فانها قد تتبدل الى الهواء
كما يشاهد في المصباح فان شعلته لو بقيت لرئيت وتحركت الى مكانها الطبعي على سمت
خط مستقيم لانه اقرب الطرق واوصلها الى مكانها فاحرقت ما حاذاها من الخشب ونحوها
وكالماء فانها تنقلب هواء بالحر كما يشاهد عند غليان القدر فعلى هذا الاحتمال لا بد ان يقدر
لفظ النوع في الحاشية المنهية بعد اللام الجارة التي وقعت في قوله لموضوع العلم على انه
مضاف للموضوع لئلا يرد ان هذا الاحتمال لا يطابق ما في الحاشية المنهية المذكورة فانها
تدل صريحا على ان الضمير يرجع الى موضوع العلم ثمة بحث افاده بعض الاعاظم من ان تجويز
البحث عن جزء النوع مع كونه مباينا له بعيد كل البعد واما البحث عن الصورة المذكورة
في القول المذكور فليس الا من جهة ان الصورة عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للعلم الطبعي
لانها خارجة عنه محمولة عليه بالاشتقاق وقد صرح بان الصور اعراض ذاتية للجسم والعجب
من بعض الافاضل انه حمل كلام المفيد على انه اعتراض على قول المحقق المدقق بان ضمير
جزءه يرجع الى النوع ثم اجاب عنه بان المحقق بين احتمال مرجع الضمير ولم يجوز البحث

سه مولانا محمد حسن ١٢

عن جزء النوع ووجه التعجب ظ فان غرض المفيد من كلامه ليس الاعتراض على كلام المحقق بل على ما يفهم من كلام المحشي اعني رجوع ضمير جزءه الى النوع بان فيه تجويز البحث عن المباين **قال** الشم او يبثبت له ما يعرضه لامر اعم آه عطف على قوله ويبثبت الذي وقع ذيل قوله او بان يجعل نوعه موضوع المسئلة فالحاصل انه قد يجعل نوع موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت له ما يعرضه لامر اعم آه **قوله** واسطة في الثبوت على احد القسمين آه وهو ما يكون الواسطة وذوها كلتاهما معروضتين للعارض حقيقة دون القسم الآخر وهو ما يكون ذو الواسطة فيه معروضا للعارض دون الواسطة فان اللاحق للشئ بهذه الواسطة يكون عرضا اوليا له فلا يكون البحث عنه بحثا عن العرض الغريب حتى يحتاج فيه الى شرط عدم تجاوز الواسطة التي هو اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم **قوله** والبحث عما هو عرض آه مشتمل على السوال والجواب اما الاول فاشار اليه المحشي بقوله والبحث الى قوله عن الغريب آه تقريره ان اعتبار الشرط المذكور بناء على عدم تجويزهم البحث عن العرض الغريب بموضوع العلم بط لظهور بطلان مبناه فانه قد يبحث عما هو عرض ذاتي للنوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي مع انه لاشك في ان ذلك العرض عرض غريب لموضوع العلم لاذاتي له فانه لحقه بواسطة الامر الاخص وهو النوع والثاني ما اشار اليه بقوله لكنه في الحقيقة آه يعني ان البحث عن العرض المذكور ليس بحثا عن العرض الغريب لموضوع العلم بل بحثا عن العرض الذاتي له لرجوع البحث المذكور اليه بناء على الفرق بين محمول المسئلة والعلم **قوله** فهذا الشرط آه اي شرط عدم تجاوز الواسطة التي تكون اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم انما هو على تقدير الفرق بين محمولي العلم والمسئلة كان الظاهر ان يقول فهذا الشرط انما هو على تقدير عدم تجويزهم البحث عن العرض الغريب لموضوع العلم لكن لما كان عدم تجويزهم البحث عن العرض الغريب موجبا وملزوما للفرق المذكور عبر عنه به تعبيرا عن الشئ بلازمه والحاصل ان شرط عدم تجاوز الواسطة

التي تكون اعم من موضوع المسئلة من موضوع العلم انما هو على تقدير عدم تجويز البحث عن العرض الغريب وابقاء تعريف موضوع العلم بما يحبث فيه عن عوارضه الذاتية على حاله دون ما اذا حمل على المسامحة بان اريد به ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى التى تنسب الى ذات المعروض سواء كان عارضا له بذاته او بامر يساويه او بالامر الاخص والاعم بل الشرط على هذا التقدير يفضى المقصود وهو تعميم البحث لخروج البحث عن العرض الغريب لموضوع العلم مع انه داخل على هذا التقدير فيه وتحبث اما اولاً فبانه يجوز ان يكون لموضوع العلم فيما يعرض له بواسطة الامر الاعم قيود مخصصة له بحيث يكون ذلك العرض عرضا ذاتيا له فلا يكون البحث عنه بحثا عن العرض الغريب فلا حاجة اذن الى اعتبار الشرط المذكور لاخراج ذلك العرض عن العرض الغريب الا ان يقع على اعتبار التقييد المذكور ينقلب الموضوع لان الموضوع الذى كان سابقا مطلقا صار الآن مقيدا فيكون البحث عن العرض الذاتى للموضوع الآخر لا للموضوع السابق هف واما ثانيا فبما قد عليه بعض الاعاظم من ان تجويز البحث عن العرض الغريب ليس تجويزا مطلقا بل العرض الغريب الذى هو عرض ذاتى لنوعه او لما هو اعم من نوعه بشرط ان يكون نفسه او من نوعه او لنوع العرض الذاتى او اعم منه بشرط ان يكون نفسه او نوعه وهذا لان البحث لا يخرج عن موضوع الصناعة بخلاف ما يعرض لامر اعم من الموضوع فان البحث حينئذ يخرج عن موضوع الصناعة فهذا الشرط يحتاج اليه على كل تقدير قال الشارح صرح به ناقد التنزيل وهو المحقق الطوسى قال الشارح كل مسكر اى شربه حرام فان شرب المسكر الذى هو موضوع فى هذا القول الذى هى مسئلة من مسائل علم الفقه الذى يبحث فيه عن افعال المكلفين نوع لموضوع هذا العلم وهو افعال المكلفين وثبوت الحرمة التى هى للموضوع بواسطة انه منهى عنه وهو وان كان اعم من موضوع المسئلة لتحققه فى غيره كالقتل والسرقة فانهما ايضا منهيان عنهما لكنه ليس اعم من افعال المكلفين لان المنهى عنه لا يكون الا الفعل دون غيره ثم ان الفاضل اليزدى بعد نقل كلام السيد السند بهذه

العبارة منشاء الاشتباه للمحقق الطوسي سوء اخذ المسئلة فان المسئلة هي ان من الحرام المسكر كما ان مسئلة النحوي بان من المرفوع الفاعل ومنه المبتدء قال ان هذا مع مخالفته لفظا وهو ظاهر معنى حيث يجري الدليل على ثبات الحرمة للمسكر لا اثبات المسكرية للحرام لا يدفع اصل الاشكال فان محمول المسئلة ح عارض لموضوعها لامر اعم فيكون عرضا غريبا بالنسبة الى موضوع المسئلة وهو اصل الايراد وكلام بعض النحاة فمنه الفاعل لا ينبغي ان يشعر بان الحكم على بعض المرفوعية بالفاعلية وكذاك قول النحاة ان الظرف ه خبر عن المبتدء متقدم عليه قال الش او يجعل عرضه الذاتي الضمير راجع الى موضوع العلم يعني قد يجعل العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة قال الش او نوعه الضمير يرجع الى عرضه الذاتي يعني قد يجعل نوع العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة قوله وهذه اربع صور اه اشارة الى ان الضمير المجرور في قول الش ويثبت له العرض الذاتي وضمير المفعول في ما يلحقه آه راجع الى كل واحد من عرضه الذاتي ونوعه دون الاخير كما يتوهم من قرب ببين القولين اذ لا وجه للتخصيص فان هذين العرضين كما يكونان لنوع موضوع العلم يكونان للعرض الذاتي لموضوع العلم ايضا فيكون ح اربع صور كما فصله المحشي قوله كقولهم كل حركة منطبق على الزمان آه فالحركة التي وقعت موضوعة في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل العلم الطبيعي عرض ذاتي للجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي ويثبت لها الانطباق الذي هو عرض ذاتي لها قوله كقولهم كل حركة تنقسم الى غير النهاية فهذا القول مسئلة من مسائل العلم الطبيعي وقد وقع فيه الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للطبيعي موضوعا ويثبت لها الانقسام الى غير النهاية بواسطة الاتصال الذي هو اعم من الحركة لا عن موضوع العلم الذي هو الجسم فان الاتصال لا يكون بالذات الا للجسم وبهذا يستنبط اندفاع ما قد تيرا اي وروده من ان الاتصال قد يوجد في غير الجسم ايضا كالزمان فيكون ثبوت الانقسام الى غير النهاية للحركة ح من جهة الاتصال الذي قد تجاوز عن موضوع العلم الطبيعي وهو الجسم فكيف يصلح البحث عنه فيه فان شرطه عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم ووجه الاندفاع

ظ فان معنى التجاوز فيما حكموا به من عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم تجاوزها الى غيره بحيث يلحقه بالذات ومن المعلوم ان تجاوز الاتصال عن الجسم الى الزمان ليس بهذا النمط لان لحوقه به بواسطة الجسم الذي له الاتصال بالذات بناء على ان الجسم معروض للزمان بواسطة الحركة العارضة له وما يلحق المعروض يلحق بعارضه بالواسطة ويمكن الاندفاع عنه بوجه آخر هو ان مرادهم عن عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم عدم تجاوزه عنه وعن عارضه فتجاوز الاتصال الذي هو الواسطة الاعم عن الجسم الذي هو موضوع العلم الطبعي الى الزمان الذي هو عارضه لا يضر اذ لم يتجاوز عن عارضه قوله ومثاله ما ذكر يعني في الشرح وهو قولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد من ان يسكن بينهما فان المتحرك بالحركتين المستقيمتين الذي هو موضوع في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل العلم الطبعي نوع للعرض الذاتي لموضوع العلم الذي هو الجسم فان العرض الذاتي له المتحرك المطلق من دون تقييد بالحركتين المستقيمتين فهذا المقيد لا يكون الا نوعا منه والسكون الذي يثبت للمقيد عرض ذاتي له لم يلحقه بواسطة الامر الاعم فهذا القول اشارة الى رد ما قاله الفاضل اليزدي من ان المثال المذكور مثال للصورة الرابعة فان المتحرك بحركتين مستقيمتين نوع من المتحرك الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبعي وقد ثبت له السكون اللاحق لامر اعم لكن لا يتجاوز في العموم عن الموضوع وهو الجسم الطبعي قوله كقولهم كل حركة بطيئة تتخلل السكون بينها آه فهذا القول مسئلة من مسائل العلم الطبعي ووقع فيه الحركة البطيئة التي هي نوع من مطلق الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للعلم الطبعي موضوعا وعدم تخلل السكون عارض لاحق له بسبب الاتصال الذي هو اعم منه لكنه ليس بعام متجاوز عن موضوع العلم قوله وبالجملة يكون موضوع المسئلة آه اشار بهذا القول الى انحاء البحث بان موضوع المسئلة لا يخ اما ان يكون مفردا او مركبا فاشار الى عدة انحاء الاول بقوله يكون موضوع المسئلة ثم بين محمول المسئلة ويكون محمولها آه واشار الى انحاء الثاني

بقوله وربما يكون موضوع المسألة آه يعني ان تركيب موضوع المسألة يكون على اربعة انحاء
منها ان يكون مركبا من موضوع العلم والعرض الذاتي لموضوع العلم ومثله المحشي بقوله
هل الجسم المتحرك يتبع فيما اقتضاء قسري وطبعي معا فان الموضوع في هذا القول الذي هو مسألة
من مسائل العلم الطبعي مركب من الجسم الذي هو موضوع للطبعي والمتحرك الذي هو عرض
ذاتي للجسم ومنها ان يكون مركبا من نوع موضوع العلم والعرض الذاتي لموضوع
العلم ومثله بقوله هل الحيوان المتحرك يخ عن ارادة فان الموضوع في هذا القول الذي هو
مسألة من مسائل العلم الطبعي مركب من الحيوان الذي هو نوع لموضوع العلم الطبعي الذي
هو الجسم ومن المتحرك الذي هو عرض ذاتي للجسم ومنها ان يكون مركبا من نوع موضوع
العلم والعرض الذاتي لهذا النوع ومثله بقوله هل الحيوان المريد يتخلف حركته عن ارادة
التحريك فان الموضوع في هذا القول الذي هو من مسائل الفن الطبعي مركب من الحيوان
الذي هو نوع لموضوع العلم الطبعي الذي هو الجسم ومن المريد الذي هو عرض ذاتي للحيوان
ومنها ان يكون مركبا من العرض الذاتي لموضوع العلم والعرض الذاتي لهذا العرض
الذاتي ومثله بقوله هل البطوء الحركة يتخلل السكون بينه فان الموضوع في هذا القول الذي
هو من مسائل العلم الطبعي مركب من الحركة التي هي عرض ذاتي لموضوع العلم الطبعي الذي
هو الجسم ومن البطوء الذي هو عرض ذاتي للحركة **قوله** وما حاصل آه اشارة الى ان طريق
البحث لا ينحصر فيما ذكر اذ مدار البحث على ان لا يكون البحث خارجا عن موضوع العلم واعراضه
المنسوبة اليه سواء كان من الامور المذكورة اولا فانه قد يبحث في العلم عن العرض الذاتي
للعرض الذي هو عرض ذاتي للعرض الذاتي لموضوع العلم الا ترى انه يبحث في العلم
الطبعي عن التقدم والتاخر العارضين للزمان العارض للحركة العارضة للجسم الطبعي الذي
هو موضوع العلم الا ترى انه يبحث في العلم الطبعي عن التقدم والتاخر العارضين للزمان
العارض للحركة العارضة للجسم الطبعي الذي هو موضوع العلم الطبعي فاندفع ما قيل في ذيل قوله السابق

وبالجملة آہ المقصود بہذا القول استیعاب جمیع انحاء البحث فی العلم لئلا یتوہم اختصاص البحث بالبعض دون البعض کما یتوہم من الحاشیۃ الجلالیۃ انتہی لان ہذا القول یدل صریحا علی ان المقصود من قولہ السابق تبیین انحاء البحث علی طریق الاستیعاب والانحصار

قال الشارح نعم قولہم ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ آہ تفریع علی ما یفہم مما تقدم من قولہ او بان یحمل آہ من انہ قد یبحث فی العلم عن الاعراض الذاتیۃ لنوع موضوع العلم او عرضہ الذاتی الی غیر ذلک فہذا القول جواب ایراد یرد علی تعریف المتاخرین لموضوع العلم بما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ من ان ہذا التعریف یکاد ان لا یصح فانہ یدل علی انہ لا یبحث فی العلم الا عن العوارض الذاتیۃ لموضوع العلم دون غیرہ مع انہ قد یبحث فیہ عن الاعراض الذاتیۃ لنوع موضوع العلم وعرضہ الذاتی الی غیر ذلک وتقریر الدفع ان تعریف المتاخرین لموضوع العلم بما یبحث فیہ عن اعراضہ الذاتیۃ مجمل یشتمل البحث عن جمیع الاعراض سواء کانت ذاتیۃ لموضوع العلم او لغیرہ کالنوع ونحوہ فان المراد بہ ما یرجع البحث فی العلم الی العوارض الذاتیۃ لموضوع العلم اما علی التقدیر الاول فظ واما علی التقدیر الثانی فبان البحث عن العرض انما ہو لابانۃ العرض الذاتی لموضوع العلم کما استطلع علیہ فبالشرح یرجع الی البحث عن العرض الذاتی لموضوع العلم ولا شک فی تحققہ ثم اعلم ان تقریر الدفع بہذا النمط انما ینطبق علی التوجیہ الثانی من التوجیہین الآتیین فی قولہ واما تعریف المتاخرین آہ بعد حمل قولہم ما یبحث علی ما یرجع دون التوجیہ الاول اذ علی ہذا الاجمال فی التعریف حتی یصح بہ ان یقع بنہ مجمل تفصیلہ ما ذکرنا بل اختیار بعض شقوق البحث وہو کون العرض عرضا ذاتیا لموضوع العلم وترک شقوق اُخر اذا عرفت ہذا فینبغی للشارح ان یورد کلامہ بہذا النمط فقولہم ما یبحث عن اعراضہ الذاتیۃ اما محمول علی المسامحۃ اعتمادا علی ما یفصل فی مقامہ او مجمل تفصیلہ ما ذکرنا

اذ لاريب فى انه الى آخر قوله لمن تتبع ليكون بيانا للتوجيهين على ان فيه اختصارا ثم يورد

بعده هذا مبنى على الفرق الى آخر قوله لايخ عن احدهما ليكون متعلقا بالتوجيه الثانى ثم يورد

قوله وقد نص الشيخ الى آخر قوله كما مر تفصيله وبعده يورد قوله فان قلت آه **قال** الشارح

اذ لاريب وليس لقوله تفصيله ما ذكرناه قه السيد ابو الفتح فيه انه يجوز ان يكون البحث فى العلم

عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم واقعا على سبيل التطفل وراجعا الى البحث عن الاحوال

المشتركة التى هى اعراض ذاتية لموضوعاتها لتضمنها اياها **قال** الشارح وقد نص الشيخ فى الشفاء

بعد ما عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيه آه فى هذا القول تاييد ان على ان قولهم ما يبحث فيه

عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله المذكور حاصله انه لما كان تعريف الشيخ الرئيس لموضوع

الصناعة بما يبحث فيها وكذا تنصيصه ان المسائل هى القضايا التى آه يدل على انه قد يبحث

فى العلوم عن الاعراض التى ليست اعراضا ذاتية لموضوع الصناعة بل لنوعه او غيره مما يكون

اخص من موضوع العلم ويكون لحوقه به بواسطة هذا الاخص اما دلالة القول الثانى فظ

واما دلالة لفظ الذاتية فبان عطف قوله والعوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة

يقتضى ان يكون المراد من الاحوال المنسوبة هى الاعراض التى لاتكون اعراضا ذاتية

لموضوع الصناعة بل لغيره كالنوع ونحوه بناء على ان الاصل فى العطف مغايرة المعطوف للمعطوف

عليها بان يقع تعريف المتاخرين لموضوع الصناعة بما يبحث عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله

المذكور ليطابق كلام الشيخ فى الشفاء ثم اعلم ان ضمير لها واليها الواقعين فى كلامه عائد الى

الاشياء المذكورة فيه سابقا حيث قه الموضوعات هى الاشياء التى يبحث فى الصناعة عن الاحوال

المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها لكن الشارح نقل بعض عبارة الشيخ بعينه وترك بعضها واورد

بدله عبارة اخرى **قوله** لاخلاف فى ان ما يعرض آه رد على ما فهمه الشارح من كلام الشيخ من انه يدل

على انه قد يبحث فى الصناعة عن الاعراض التى ليست اعراضا ذاتية لموضوع الصناعة بل لنوعه

ولغيره مما يكون اخص من موضوع العلم ويكون لحوقه به بواسطة هذا الاخص حيث حمل قول الشيخ

ة الاحوال المنسوبة على ان المراد به الاعراض التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم فانه لما لم
يكن لاحد من المتقدمين والمتاخرين خلاف في ان ما يعرض للشيء بواسطة الامر الاخص
كما يعرض الشيء لموضوع العلم بواسطة نوعه مثلا عرض غريب للشيء والعرض الغريب لا ينسب الى
ما هو عرض غريب له لم يصح ان يحمل قول الشيخ الاحوال المنسوبة على ما حمل عليه فكيف يصح عده
ح من الاحوال بل يحمل على ان مراده منه الاعراض الذاتية فان قلت لو كان المراد من
الاحوال المنسوبة الاعراض الذاتية فما الفائدة في ذكر لفظ الاعراض الذاتية بعده قلت
لما كان في قوله الاحوال المنسوبة ابهام ذكره لفظ العوارض الذاتية بعده للبيان ورفع الابهام
فيكون عطف الاعراض على الاحوال المنسوبة ح عطفا تفسيريا ولا شناعة فيه اذ قد يجيء العطف
للتفسير ايض ومراد الشيخ بالعوارض الذاتية في تخصيصه بان المسائل هي القضايا التي العوارض
الذاتية الشاملة لجميع افراد الموضوع لكن لما كانت منقسمة الى قسمين قسم يكون شموله لجميع
افراد الموضوع على الانفراد كالتحيز للجسم فان كل جسم متحيز وقسم يكون شموله له على سبيل التقابل
بان يكون هو مع ما يقابله شاملا لجميع الافراد كالزوجية للعدد فانها مع مقابلها وهو الفردية
تشتمل جميع افراد العدد لان فردا من افرادها لا يخ اما ان يكون زوجا او فردا اشار الشيخ
الى الاول بقوله اعراض ذاتية لهذا الموضوع والى الثاني بقوله او لانواعه او عوارضه فان
في هذه الصورة وان لم يكن العرض الذاتي بانفراده شاملا لجميع افراد الموضوع لكنه مع مقابل
له شامل لها البتة فمراد المحشي من الاطلاق المذكور في قوله العوارض الذاتية الشاملة لافراد
المعروض على الاطلاق غير ما اراد منه في قوله ما يشتمل افراد الموضوع على الاطلاق فان المراد
منه في القول الاول العموم فيكون الحاصل ان الشمول المعتبر في العرض الذاتي لافراد المعروض
اعم من ان يكون على سبيل الانفراد او على سبيل التقابل ح في القول الثاني الانفراد فمحصله
ما يشتمل جميع افراد المعروض على سبيل الانفراد من دون التقابل ولا يذهب عليك ان
دعوى عدم الخلاف بين المتقدمين والمتاخرين في ان ما يعرض للشيء بواسطة الامر الاخص

لا يبحث عنه في العلم ام ادعاء بلا دليل وما وقع في عباراتهم من ان الاعراض الغريبة لا يبحث
عنها في العلوم فليس مرادهم منه الا انه لا يبحث عنها فيها بان تجعل محمولة بما هي اعراض غريبة
له وينعقد منها قضية لا انها لا يبحث عنها اصلا لا بان يثبت لانواع الموضوع ولا بان يثبت
لاعراضه على انه لو لم يجز البحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يجز ان يقع
موضوع المسائل الا موضوع الصناعة دون نوعه مثلا لان الاعراض الذاتية للموضوع عرض غريب
لنوعه لان عروضها للنوع بواسطة الامر الاعم وهو موضوع الصناعة مع انه قد شرط الشيخ
وغيره ان يكون محمول المسائل البرهانية اعراضا ذاتية لموضوعاتها فتامل قوله وبهمنيار
وهو تلميذ الشيخ تاييد على انه ليس مراد الشيخ من كلامه ما فهمه الشارح من تجويز البحث عن الاعراض
التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل غريبة فان تنصيص بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل
من انه لا يبحث في العلوم عن الاعراض الغريبة دليل على ان مختار الشيخ هو هذا اذ الظاهر ان التلميذ
لا يخالف لاستاذه فحاصل كلام بهمنيار انه لو جاز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم
في العلم يلزم الخلل من ثلثة وجوه الاول دخول كل علم في كل علم فانه لا شك ان العرض
الذاتي لموضوع كل علم عرض غريب لموضوع علم آخر لاحق له اما بواسطة الامر المباين او الاخص
او الاعم فيفقد الامتياز بين العلمين فيدخل كل علم في كل علم ويصير النظر في موضوع معين
نظرا الى موضوع موضوع لكل علم لاتحاد العوارض هف وثانيها لزوم كون العلم الجزئي علما
كليا لان البحث عن موضوع علم على تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة يكون عين البحث
عن موضوع كل علم بناء على ان ما هو عارض لاحدهما عارض للآخر كما عرفت آنفا فصار علما
كليا وقيل ان المراد بالعلم الجزئي العلم الطبعي وبالعلم الكلي العلم الالهي وصح دخول الاول
في الثاني على تقدير البحث عن الاعراض الغريبة ظ لا يخفى على من له ادنى تفكر وثالثها
لزوم عدم كون العلوم متباينة لان تباين العلوم لا يكون الا بتباين عوارضها بان يكون
العوارض في علم غير ما يكون في علم آخر وعلى تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة اين التباين

لامتحاد العوارض قوله بعض الاعاظم لعل بهمنيار اراد بالاعراض الغريبة التي نفى عن تجويز البحث
عنها في العلوم الاعراض التي تكون غريبة بالنسبة الى موضوعات المسائل وموضوع الصناعة
لا ما يكون اعراضا غريبا لموضوع الصناعة فقط كيف ولا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض
الغريبة لموضوع الصناعة اذا كانت اعراضا ذاتية لموضوعات المسائل اعني الانواع وانواع
اعراضها دخول علم في علم آخر وصيرورته النظر لا في موضوع معين بل انما يلزم دخول الابحاث
المتعلقة بانواع الموضوع وانواع اعراضه في العلم ولا فساد فيه كذا لا يلزم من تجويز البحث
عن الاعراض الذاتية للانواع وانواع الاعراض الذاتية وان كانت غريبة بالنسبة
الى اصل موضوع الصناعة صيرورة العلم الجزئي كليا فان العلم الكلي يبحث فيه عما يعرض للشئ
من جهة الوجود الذي هو اعم وه لا يلزم كون البحث من جهة الوجود اذ لا يصح البحث عن الاعراض
التي عرضت للموضوع بواسطة امر اخص او اعم او مباين وكذا لا يبطل تباين العلوم فان كلها
لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر ونوعه ولا عرضه ولا نوعه فهو مغاير لهذا العلم قال الشارح واما
تعريف المتاخرين آه معطوف على محذوف كانه قال واما تعريف الشيخ فقد عرفت توجيهه واما
تعريف المتاخرين حيث لم ياخذوا فيه آه قال الشارح فاما محمول على المسامحة بان ذكروا
شقا واحدا وهو كون العرض عرضا ذاتيا لموضوع العلم وتركوا شقوقا اخر اعتمادا على
ما فصل في مقامه قوله حاصله آه توضيحه ان حال محمول العلم كحال موضوعه فكما انه
قد يكون موضوع العلم عين موضوع المسئلة وقد يكون غيره فكذلك محمول العلم قد يكون عين
محمول المسئلة وقد يكون غيره مثال العينية من كل منهما قولهم كل جسم فله حيز طبيعي ومثال
الغيرية من كل منهما قولهم كل فلك لا يقبل الخرق والالتيام وعلى كلا التقديرين يرجع البحث
في العلم الى البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم اما على تقدير العينية فظ واما على تقدير
الغيرية فبان الغرض من بحث محمولات المسائل اثبات العرض الذاتي لموضوع العلم وذاك
هو المفهوم المردد بين محمولات المسائل كامتناع الخرق وعدمه بناء على ان ثبوته له لا يمكن الا بثبوت

مولانا عبد الحق الشارح ١٢

شق منه لنوع موضوع العلم مثلا وشق آخر لنوع آخر له فاثبت شقوقه لنوع نوع من
موضوع العلم فيرجع البحث ح ايضا الى العرض الذاتي لموضوع العلم ثم اعترض عليه بقوله
وانت تعلم آه وهو مشتمل على اعتراضين اشار الى الاول منهما بقوله ان المفهوم المردد آه
حاصله ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل كامتناع الخرق ومقابله امر اعتباري
فكيف يبحث عنه في العلم لان المبحوث عنه فيه لا يكون الا ما هي احوال حقيقية للموضوع
على ما يحكم به الضرورة اذ لا كمال في معرفة الاحوال الاعتبارية والى الثاني اشار بقوله و
ايضا آه حاصله انه لو صح البحث عن المفهوم المردد الذي قلتم بكونه عرضا ذاتيا لموضوع العلم
يلزم ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات لان البحث عنها ح انما
يكون من جهة ايصالها للاعراض الذاتية لموضوع العلم وكونها آلة للانتقال
اليه فيكون تلك المحمولات ح اعراضا غريبة لموضوع العلم فلا تكون مقصودة بالذات مع
ان الضرورة تشهد على كون محمولات المسائل مقصودة بالذات لا اعراضا غريبة وايده
بقول الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية
اي العلوم البرهانية وانت خبير بما في كلا الاعتراضين من الخلل اما في الاول فبانه ان
اردتم بالاحوال الاعتبارية الاحوال التي لا تكون موجودة في الخارج بانفسها وان كانت
موجودة فيه بمنشأ انتزاعها فان المفهوم المردد من هذا القبيل لانه موجود بوجود منشأ
انتزاعه وهي محمولات المسائل لكنه لا يوجب عدم صحة البحث عنه اذ لا يلزم كون الاحوال
المبحوثة موجودة في الخارج بنفسها الا ترى انهم يبحثون ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن
الهيولى وان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام مع ان مفهوم عدم التجرد وعدم قبول
الخرق والالتيام ليسا موجودين بانفسهما وان اردتم بها ما يكون مخترعة لا تحقق لها
في نفس الامر لا بالذات ولا بمنشأ انتزاعها فانا لا نبحث عن تلك الاحوال في علم
لكن لا نم ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل من هذا القبيل لانه لا شك في انه

امر ينتزعه العقل عن منشأ صحيح وهي محمولات المسائل واما في الثاني فبان كون محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا تكون مقصودة بالذات كيف وانها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل فتكون مقصودة بالذات ومطلوبة بالبرهان فيبحث عنها غاية ما في الباب انها لم تكن مقصودة بالذات في باب العلم لكن لا شناعة فيه اذ الشئ الواحد قد يكون مقصودا بالذات في باب وغير مقصود في باب آخر ومراد الشيخ من الاعراض الغريبة المذكورة في قوله الاعراض الغريبة آه ما كان اعراضا غريبة لموضوعات المسائل دون ما كانت بالنسبة الى موضوع العلم حتى يصح التأييد به ثم اعلم انه يرد على القول بان البحث حقيقة على تقدير غيرية موضوع المسئلة لموضوع العلم انما هو عن المفهوم المردد بين محمولات المسائل الذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم اعتراضان آخران احدهما انه يلزم على هذا ان لا يكون المسائل مقصودة بالذات لان المقصود بالذات ح يكون اثبات المفهوم المردد بين تلك المحمولات لموضوع العلم دون المحمولات حتى يلزم منه كون المسائل المشتملة عليها مقصودة بالذات و آخرهما انه لو كان البحث حقيقة عن المفهوم المردد يذكر في العلم دائما ولم يلتفت الى تلك المحمولات ولا اقل من ان يذكر حينا من الاحيان مع انه ليس كذلك قوله وتحقيق المقام آه جواب اورده المحشي من عند نفسه للشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتأخرين لموضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية حاصله ان موضوع العلم انما هو الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن مرتبة الخلط والتعرية والعموم والخصوص فتعم وتشتمل جميع الحيثيات التي تعتبر معها وتتحد معها ذاتا ووجودا اعني بشرط الشئ لا الطبيعة من حيث العموم اي من حيث انها متناولة لكل فرد فرد ولا من حيث الخصوص اي من حيث انها متخصصة ببعض الافراد وموجودة فيه اذ على تقدير اعتبار احدى هاتين الحيثيتين يلزم ان لا يصح البحث عن الاحوال الاخر التي تعرض الموضوع بالحيثية الاخرى وهذا كما ترى لانه قد

يبحث في العلم من جهة كلتا الحيثيتين فالعوارض التي تلحق الطبيعة باحدى الحيثيتين المذكورتين وان كانت اعراضا غريبة للطبيعة اذا اخذت بالحيثية الاخرى لعدم لحوقها اما بذاتها او بما يساويها لكنها تكون اعراضا ذاتية للطبيعة من حيث هي البتة لان الطبيعة في هذه المرتبة لما كانت متحدة مع جميع الحيثيات التي تعتبر معها لا بد ان يعرض لاحدهما ما يعرض للآخر والا يفوت الاتحاد فموضوع العلم الطبعي هو الجسم من حيث هو لا من حيث العموم اي من حيث شموله لجميع افراده ولا من حيث الخصوص اي من حيث شموله وتخصيصه ببعض الافراد فما يعرض الجسم من حيث العموم كالتحيز فانه عارض له من حيث تناوله لكل فرد من افراده اذ ما من جسم يخلو عن التحيز يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو بناء على الاتحاد بجميع مراتبها وحيثياتها ومن جملتها حيثية العموم وان كان عرضا غريبا له اذا اخذ مع حيثية الخصوص وكذا ما يلحقه من حيث الخصوص كالقوة اللامسة فانها عارضة للجسم من حيث تخصيصه ببعض الافراد اي الحيوان يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو بناء على اتحاده مع جميع حيثياتها ومن جملتها حيثية الخصوص وان كان عرضا غريبا له اذا اخذ مع حيثية العموم وبالجملة لو اعتبر الاخص من حيث انه نفس طبيعة العام بان يقطع النظر عن القيود المخصصة المعتبرة فيه يكون العارض للطبيعة من حيث هي بواسطة الامر الاخص بهذا الاعتبار عرضا ذاتيا لها البتة لان لحوقه لها لما كان بواسطة الاخص وهو متحد معها سواء كان اتحادا بالذات وهو فيما اذا كان العام ذاتيا للاخص او بالعرض وهو في غيره يكون لحوقه عين لحوقه لها ولو اعتبر من حيثية الخصوصية لا من حيث انها خصوصية محصلة للعام بل يلاحظ نفسه مع عزل النظر عن العام بان يكون منفصلا عنه ومباينا له وان كان مخلوطا به في نفس الامر يكون العارض للطبيعة بواسطة الاخص من هذه الحيثية عرضا غريبا للطبيعة لان لحوقه لها انما هو بواسطة المنفصل المباين وهو الاخص فيفهم عن العارض بواسطة الامر الخاص كالنوع انما هو بالاعتبار الاول دون الثاني فلا يكون البحث عن العرض

الذی للنوع ح من الاعراض الغریبة لموضوع العلم فانه عرض ذاتی له ایض وقد تطرقوه
منها انه ما ذا اراد المحشی بقطع النظر عن خصوصیة الخاص الذی حکم به ان الخاص متحد مع
الطبیعة من حیث ہی ان اراد منه قطع النظر عن الخصوصیة فی لحاظ العقل ففیه انه لا یلزم
منه الا ان یکون العرض الذاتی للاخص عرضا ذاتیا للطبیعة باعتبار اللحاظ وہذا کما
تری لان مدار العرض الذاتی وعدمه علی ثبوت الواسطة وعدمها فی نفس الامر لا فی
اللحاظ وان اراد منه قطع النظر عن الخصوصیة فی نفس الامر فلقائل ان یقول ان
الاخص علی ہذا التقدیر لم یبق اخص حتی یصح به ان یقول انه یتحد مع الاعم فی نفس الامر ومنها
ان ما بینه المحشی لا یجری الا فیما ہو اخص بحسب الصدق دون ما ہو اخص بحسب التحقق
فان ما یعرض لہذا الاخص لا یلزم ان یعرض للاعم بالذات حتی یکون عرضا ذاتیا له
الا تری ان عروض الکون والفساد للصورة النوعیة التی ہی اخص بحسب التحقق من الجسم
بالذات لیس للجسم من حیث ہو بالذات ومنها انه یلزم علی ما ذکره المحشی ان یکون العوارض
الذاتیة مثلا للجسم الذی ہو اخص من الموجود بما ہو موجود الذی ہو موضوع للالٰہی عوارض
ذاتیة للموجود بما ہو موجود ایض فیکون العلم الجزئی ای الطبعی علما کلیا ای علما الٰہیا وعدم
تمایز العلوم ومنها انه لو عدت العوارض اللاحقة لموضوع العلم بواسطة الامر الاخص
من الاعراض الذاتیة لموضوع العلم یتعلق القصد اولا وبالذات لمعرفة حال موضوع العلم
لا لموضوعات المسائل فلم یکن المسائل ح مقصودة بالذات ومنها ان القول بان ما
ہو عارض للامر الخاص عارض للطبیعة من حیث ہی قول لا یقبله العقل السلیم کیف و
علی ہذا یلزم ان یکون البحث فی العلم حقیقة عن القضیة المنعقدة عن الطبیعة من حیث
ہی والعرض الذاتی لها التی ہی مہملة قدمائیة مع انه لا یبحث فیه الا عن المحصورات
وہہ کلمات اخر ترکناہا خوفا للاطالة **قوله** وہذا لا یجری فی العارض آہ دفع لما یتوہم
من انکم اذ اجوزتم کون العارض للامر الاخص عرضا ذاتیا للاعم ای الطبیعة من حیث ہی

على تقدير عزل نظر الخاص عن الخصوصية بناء على انهما يكونان متحدين فما يكون عارضا للاخص يكون عارضا للاعم ايضا والا لم يكن الاتحاد فينبغي ان يكون العارض للاعم عرضا ذاتيا للاخص بناء على ان الاتحاد من الطرفين فكما يتحد الاخص مع الاعم على تقدير العزل كذلك يتحد الاعم مع الاخص ايضا فما يعرض للاعم بذاته يجب ان يعرض للاخص ايضا فما وجه التخصيص بجعل ما يعرض للاخص بالذات عارضا للاعم بالذات دون العكس وتقرير الدفع ان الاعم لما كان بوحدته المبهمة صالحا لان يحصل بكل قيد مخصص له متحدا مع الاخص اي اخص كان سواء كان اتحادا بالذات او بالعرض لا مع خاص معين فقط لانه يجوز ان يوجد العام في اخص آخر متحدا معه ايضا فلا يصح عد الاعراض التي تلحق الاخص المعين من جهة الاعم اعراضا ذاتية لذلك الاخص او منشاه ليس الا الاتحاد واذ ليس فليس ثم لا يوسوسك لوهم بان الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هو الشيء المطلق وحيثية الاطلاق والعموم آبية عن اتحادها مع الاخص فكيف يكون متحدا معه لان المراد من الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هي مرتبة مطلق الشيء لا الشيء المطلق فيكون المراد منه نفسه من حيث هي هي مع عزل النظر عن الاطلاق والخصوصية وقيل في تقرير الدفع ان الاعم لما كان بوحدته المبهمة متحدا مع الاخص اي اخص كان سواء كان اتحادا بالذات او بالعرض لا يكون العرض الذاتي للعام عرضا ذاتيا للخاص على تقدير قطع نظر الخاص عن الخصوصية اذ لا بد للعرض الذاتي من اختصاصه بالمعروض وهو ههنا منتف لانه لما صح وجود العام في الخاص الآخر صح وجود عارضه فيه ايضا فيتجاوز العرض ح عن الخاص الذي فرض كونه معروضا له الى اخص آخر ولا يخفى ما فيه فان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي والا يلزم خروج اكثر العوارض الذاتية عن التعريف كما نبه عليه المحشي ايضا فيما سبق بقوله فما ينبغي العرض الذاتي هو العارض لاجل الاعم او الاخص على الوجه الذي سبق لا العارض الاعم او

قوله فتامل لعله اشارة الى الاعتراضات التي ترد على التحقيق وقد بيناها فتذكرها **قوله** آه معطوف بتقدير ان المصدرية على قوله ان المعتبر في موضوع العلم آه وجواب آخر لشبهة

الواردة على تعريف المتأخرين لموضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية آه حاصله ان موضوع
كل علم عبارة عن حقيقته من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها لا باعتبار الحيثية الاولى
فقط كما يتوهم في بادي الرأي فيكون العوارض الذاتية لموضوع العلم ح منقسمة الى قسمين قسم يكون عروضه بحسب
الحيثية الاولى وقسم يكون عروضه له بحسب الحيثية الثانية وعلى كل تقدير يكون البحث في العلم عما هو عرض ذاتي له
لموضوعه بحيثية السريان فموضوع العلم الطبعي يكون ح حقيقة الجسم من حيث انها سارية في الافراد
سواء كان في الجميع كالحيز والشكل الطبعيين فانهما يلحقان لها من حيث انها سارية في جميع افراد الجسم او بعضها
كالقوة اللامسة وامتناع الخرق فان الاولى لاحقة لحقيقة الجسم من حيث انها سارية في الحيوان فقط دون غيره والثاني
لاحق له من حيث انها سارية في الفلك دون غيره فالعرض الذي يظن في بادي الرأي
انه عارض للامر الاخص كنوع موضوع العلم اولا وبالذات وللاعم اي موضوع العلم ثانيا
وبواسطة ليس عارضا كذلك في نفس الامر بل هو عارض بالذات لحقيقة الاعم اي لموضوع
العلم من حيث الانطباق على بعض الجزئيات فلا يكون البحث ح عن هذا العرض بحثا عن
عن العرض الغريب لموضوع العلم بل عن الذاتي له ولا يجري هذا البيان في العارض
لاجل الاعم لان الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يصح به ان يقال ان العرض للاعم يعرض
للاخص من حيث انطباقه عليه كلا او بعضا ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه مثل ما يرد على الجواب
الاول من لزوم كون العلم الجزئي علما كليا وعدم تمايز العلوم فان العوارض الذاتية
لموضوع العلم الطبعي مثلا كالحيز والشكل الطبعيين والقوة اللامسة وامتناع الخرق والالتيام
تكون عوارض لموضوع العلم الالهي هو الموجود من حيث انه سار في بعض الافراد كالجسم في الاول والحيوان
في الثاني والفلك في الثالث فيدخل مسائل العلم الطبعي الذي هو علم جزئي في العلم الالهي الذي هو
علم كلي فصار العلم الجزئي علما كليا فلم يتمايز العلمان وما اورد على الجواب من ان حيثية السريان
اما حيثية تعليلية او اطلاقية او تقييدية والاولان يوجبان ان يكون موضوع العلم
نفس الطبيعة فيكون القضية المنعقدة منها مهملة في قوة الجزئية اذ هي عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة

من حيث هي مع ان المسائل تجب ان تكون من القضايا المحصورة وايضا لا يكون مغايرا لتحقيق
الاول وعلى الثالث يستشعر بان المراد منه اما هذا المركب التقييدي فهو كما ترى او مرتبة
من الماهية فيها ما موجودة في الخارج او الذهن فتخصصت وتشخصت بالوجود الخارجي والذهني
فيكون القضية المنعقدة منها قضية شخصية ففيه انا نختار الشق الثالث ونقول انه شرح
وبيان لمرتبة من مراتب الماهية اعني الماهية من حيث انها صالحة لان توجد في الافراد وهي اخص
من نفس الطبيعة من حيث هي اذ هي قد توجد مجردة عن الافراد ولا نسلم ان القضية المنعقدة
من هذه المرتبة تصير قضية شخصية لان موضوع الشخصية يابى عن الصدق على الكثير وهذه المرتبة
لا تابى عنه ووجود الشيء في الخارج او الذهن لا يوجب ان يعتبر ويلاحظ مع حيثية الوجود
الخارجي او الذهني حتى يكون شخصيا ليلزم عنه ان يكون القضية المنعقدة منها شخصية ثم
اعلم انه اجاب السيد ابو الفتح عن الشبهة المذكورة بان تخصيص التعريف بالعوارض الذاتية
لموضوع العلم لا ينافي البحث عن اعراضه الغريبة في العلوم لجواز ان يكون هذا التخصيص
مبنيا على ان المعتبر في موضوع العلم ان يبحث فيه في الجملة عن اعراضه الذاتية سواء يبحث
فيه عن اعراضه الغريبة ام لا **قال** الشارح فان قلت الخ سوال على قوله فاما محمول على المسامحة
الخ قيل في تقريره انه لا حاجة الى ارتكاب التكلف بالمسامحة والفرق بين محمولي العلم
والمسئلة لدفع الشبهة المذكورة لانها تندفع بدونه فان المعتبر في العرض الذاتي شموله
لجميع افراد المعروض اعم من ان يكون بانفراده او مع مقابله فكل عرض ومحمول من اعراض
المسائل ومحمولاتها اذا كانت موضوعاتها مغايرة لموضوع العلم بان كانت نوعا له او
نوع عرضه الذاتي مثلا ولم يشتمل بانفراده جميع افراد الموضوع لكنه مع مقابله اي محمولات
المسائل الاخر واعراضها شامل لجميعها فيكون عرضا ذاتيا له لا عرضا غريبا كما هو عرض
ذاتي لنوع موضوع العلم فلا يكون البحث من هذه الاعراض بحثا عن الاعراض الغريبة
لموضوع العلم لترد الشبهة ولما كان تقرير قول السائل بهذا النمط مما لا يخلو عن فسلو قال

الا يفيد ما ادعاه من اندفاع الشبهة به فانما كانت الا ان تعريف المتاخرين لموضوع
العلم دال على انه لا يبحث فيه الا عن عوارضه الذاتية دون غيره مع انه قد يبحث فيه
عن العوارض الذاتية لغير موضوع العلم كالنوع وتعميم الشمول لا تندفع على انه لم يعتبر المتاخرون
في تعريف العرض الذاتي الشمول وقرر المحشي كلام السائل بنمط آخر حيث قال مبنى السؤال
على توهم ان الاشكال في العارض الاخص توضيحه ان السائل لما توهم ان الشبهة انما هي في العارض الاخص
بناء على ان ما يعرض الشيء بواسطة النوع مثلا يكون اخص منه اذ النوع لما كان اخص منه يجب ان يكون
ما يعرض له ايضا اخص منه فلا يكون ح عرضا ذاتيا الا ان الشمول لجميع افراد المعروض معتبر في العرض
الذاتي وهو مما لم يوجد فكيف يكون عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا فيجب ان لا يبحث في العلم مع
انه قد يبحث عنه فيه ايضا فاختل تعريف المتاخرين على انه لا يبحث في العلم الا
عن الاعراض الذاتية لموضوع العلم دون غيره قال انه لا حاجة الى دفع الشبهة الى
ارتكاب التكلف بالمسامحة او الفرق بين محمولي العلم والمسئلة فانه يمكن دفعها بان يقال
انا لا نم ان الشمول بانفراده معتبر في العرض الذاتي بل اعم منه ومن شموله مع مقابله فالعارض الاخص
وان لم يكن بانفراده شاملا لجميع افراد المعروض لكنه شامل للجميع البتة مع مقابله فيكون عرضا ذاتيا له فتقرير الجواب
الذي اورده الشارح بقوله قلت قد صرح الشيخ وغيره وبين المحشي حاصله بقوله ان الاشكال
انما هو في العارض لامر اخص اه ان الشبهة ليست في العارض الخاص بل فيما يعرض
الشيء بعد التخصيص بالمخصص ولا ريب في ان العارض كذلك ليس عرضا ذاتيا له بل عرضا
غريبا فينبغي ان لا يبحث عنه مع انه يبحث عنه بالمرتبة ومن الظاهر ان هذه الشبهة لا تندفع
بتعميم الشمول في العرض الذاتي لان ما يلحق الشيء بواسطة الامر الاخص عرض غريب عندهم
وان كان شاملا لجميع افراد موضوع العلم على سبيل التقابل فاي ارتكاب التكلف باحد الوجهين
المذكورين في الشرح حاجة لدفع الشبهة البتة ويمكن الجواب عن السؤال بان ابتناء الاعتراض
على التوهم ليس من شان العقلاء **قوله** وقد عرفت اه اشارة الى انه لا حاجة الى التكلف بارتكاب

المسامحة او القول بالفرق بين محمول العلم والمسئلة لدفع الشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتاخرين لموضوع العلم اذ يمكن فهما بدونه وهو الذي قد عرفته سابقا من قوله وتحقيق المقام الخ وهو لما كان مشتملا على الدفعين اشار الى اولهما بقوله ان المعتبر في موضوع العلم نفسه آه والى الثاني بقوله وان المعتبر في موضوع العلم حقيقته آه وقد عرفت منا ما لهما وما عليهما فتذكر قال فان قلتم يحيله الشيخ اه ايراد على جواب السؤال بتصحيح الشيخ خلاصته ان الشيخ لم يصرح ان ما يعرض الشئ بواسطة الاخص من جهة انه عارض للاخص ليس عرضا ذاتيا للشئ حتى يتم به الجواب بل صرح بخلافه حيث يفهم ما نقله الش من قوله والقسمة المستوفاة آه ان العرض الذي يكون شموله للافراد المعروض على سبيل التقابل كالزوجية والفردية عرض ذاتي له مع ان لحوقه وعروضه له انما هو بواسطة الاخص قوله وذلك لان اختلاف آه اشارة الى دفع ما قال الفاضل اليزدي من ان الاختلاف النوعي بين المستقيم والمنحني محل نظر وحاصل الدفع ان الاختلاف النوعي بين المستقيم والمنحني ليس بمحل للنظر فان الخط المستقيم يلزمه ان يحصل بتقاطعه مع الخط المستقيم زاوية قائمة دون المنحني فان له لوازم اخرى تختلف باختلاف انحاء الانحناء واختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات فيكونان مختلفين بالنوع بان يكون المستقيم نوعا واحدا والمنحني انواعا مختلفة وفيه نظر من وجهين الاول انه ان اردتم بقولكم اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات ان اختلاف اللوازم اية كانت سواء كانت لوازم المهية او التشخص او الصنف الذي هو عبارة عن المهية الكلية المقيدة بالقيد العرضي كالرومي والحبشي يستلزم اختلاف مهية الملزومات بالنوع فممنوع فانه من الظاهر ان اختلاف لوازم التشخص او الصنف لا يوجب اختلاف ملزوماتها بالنوع الا ترى ان السواد مثلا لازم للحبشي والبياض لازم للرومي مع ان مهية الرومي والحبشي متحدة بالنوع وقس على هذا حال لوازم التشخص وان اردتم به ان اختلاف لوازم التشخص يستلزم اختلاف ملزوماتها بالتشخص ولوازم الصنف يستلزم اختلاف ملزوماتها بالصنف ولوازم المهية يستلزم اختلاف

الملزومات بالنوع نعم لكنه لا يثبت به مطلوبكم من اثبات التخالف النوعي بين المستقيم
والمنحني فانه انما يثبت هذا لو كان لوازم الاستقامة والانحناء لوازم ماهيتهما وهو ممنوع لم
لا يجوز ان يكون هذه اللوازم لوازم الصنف دون المهية والثاني ان الخطوط المستقيمة
تكون زائدة وناقصة فلم لا يجوز ان يكون اختلاف الزيادة والنقصان موجبا للاختلاف
النوعي آه كما ان التفاوت بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي في الكيف
فيكون الخطوط المستقيمة ح مختلفة بالنوع ولو قيل في الجواب عنه ان قياس اختلاف
الزيادة والنقصان على اختلاف الشدة والضعف قياس مع الفارق فان الاختلاف
الاول لو اوجب اختلافا نوعيا يلزم ان يحلل اجزاء المتصل الواحد المختلفة بالزيادة والنقصان
الى اجزاء مختلفة بالنوع مع انهم مصرحون بخلافه بخلاف الاختلاف الثاني فانه ليس
من اجزاء المتصل فلا يخفى ما فيه **قوله** كالزوج والفرد آه فانهما يختلفان باختلاف لوازمهما
وهي انحاء الزوجية والفردية فيكون ح كل مرتبة من مراتب الاعداد مخالفا للنوع
بالمرتبة الاخرى من مراتبها لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه الايراد الاول الذي يرد على الدليل الذي اورد على الاختلاف
النوعي بين المستقيم والمنحني فتذكره وانما اعرض المحشي عن الدليل الذي اورده الفاضل
اليزدي على هذا المطلب من ان اشتمال احدهما على جزء لا يشتمل عليه الآخر لانه انما يتم
لو كان مهية الاعداد متصورة بكنهها وهو كما ترى لان تصور كنه المهيات من الممتنعات
قوله اي عن القسم الذي له خصوصية آه يعني انما اخرج الشيخ العرض الذي يلحق الشيء بواسطة
الامر الاخص عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بمعروضه على الاطلاق سواء وجد
المعروض في هذا الفرد او ذلك الفرد لا عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بمعروضه
مع المقابل من حيث القسمة بحيث يكون ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا
معينا كالزوج والفرد فيكون العارض للشيء بواسطة ذلك الاخص من تلك الجهة عرضا

له اي كون الزوج والفرد مختلفين بالنوع ١٢ منه قدس سره

ذاتیاله لا عرضا غریبا فان قلت القسم الذی حکم الش بخروج العرض اللاحق للشیٔ بواسطة
الامر الاخص عنه لما کان مقابلا للقسم الآخر للعرض الذاتی الذی یکون فیه الشمول لافراد
المعروض علی سبیل التقابل لابد من ذکر الشمول فیه ایضا لیصح المقابلة فما الفائدة فی ذکر
الاختصاص دون ذکره قلت فی ذکر الاختصاص فائدة وهو التنبیه علی ان مجرد الشمول
لا یکفی للقسم الاول من العرض الذاتی بل لابد من الاختصاص لافراد المعروض والاختصاص
لما کان متضمنا لمعنی الشمول فلا حاجة الی ذکره علحدة فی الحاشیة المنهیة فیه اشارة الی ان
الخاصة هی الخاصة الشاملة وغیر الشاملة فی الحقیقة الخاصة للاخص کما ان اللازم الاعم
فی الحقیقة لازم للاعم انتہی یعنی ان فی قول الش انما اخرجه عن القسم المخصص علی الاطلاق اشارة
الی ان الخاصة فی الحقیقة هی الخاصة الشاملة لان اختصاصها بالمعروض لما کان علی الاطلاق
فهی احق باطلاق الخاصة علیها بخلاف الخاصة الغیر الشاملة اذ اختصاصها للاعم لیس علی الاطلاق
فتکون خاصة للاخص بالحقیقة لا الاعم کما ان اللازم الاعم لازم للاعم فی الحقیقة دون
الاخص فانه انما یلزمه بواسطة الاعم وانت خبیر بما فیه فان القول بان الخاصة الغیر الشاملة
خاصة للاخص قول یمجه العقل السلیم الا تری ان الفصل الذی هو خاص من الجنس هی خاصة
غیر شاملة له مع ان اختصاصه بذاته لا بالواسطة وکذا القول بان اللازم الاعم فی الحقیقة
لازم للاعم لا یقبله من له فطنة سلیمة فانه لا دلیل علیه قال الش حیث قال ای الشیخ
والقسمة المستوفاة الاولیة آه مجانة عقلا من قبیل سیل مفعم قال الش اما ان تکون بفصول آه حاصله
ما بینه السید ابو الفتح من ان القسمة الحاصرة للجنس التی یکون مواردها اعنی المفهوم المردد بین الاقسام عرضا اولیا
للجنس اما ان تکون الی فصول نحو قولنا کل حیوان اما ناطق او صاهل او غیرهما واما ان تکون الی اعراض تکون کل واحد
منها عرض اولی للجنس مع کونه اخص منها لعدم اختصاصه بنوع معین کما ان نفس القسمة الیها وهو المفهوم المردد ههنا
عرض اولی له نحو قولنا کل جسم اما متحرک او ساکن واما ان تکون الی عوارض لیس شیٔ منها عرضا
اولیا للجنس لاختصاصها بانواع معینة وان کانت نفس القسمة الیها عرضا اولیا له نحو قولنا

كل عدد اما زوج او فرد **قوله** العرض الاولى ليطلق على العرض الذاتي فيكون العرض
الاولى ح عبارة عما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه **قوله** والاستشهاد انما يتم الخ الظاهر انه
اراد بالاستشهاد استشهاد المورد على ان العارض للشيء بواسطة الاخص يكون عرضا
ذاتيا للشيء ومحله قول الشيخ فهي من حيث القسمة اولية للجنس واما بذاتها فليست اولية اذ هو
يدل صراحة على ان العوارض التي لا تعرض للجنس الا بواسطة الاخص كالنوع اعراض اولية
للجنس وان لم تكن بانفرادها بل من حيث القسمة اي مقابلاتها ويحتمل انه اراد به استشهاد
مجيب الايراد على كون العارض للشيء بواسطة الاخص ليس عرضا ذاتيا له انما العرض
الذاتي له المفهوم المردد بقول الشيخ واما العوارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة
لها اولية فان هذا القول يدل صريحا على ان الاعراض التي تلحق الجنس بواسطة الاخص
كالنوع ليست اعراضا ذاتية للجنس لا بانفسها ولا مع مقابلاتها وانما العرض الذاتي في
هذه الصورة القسمة اي المفهوم المردد فعد الشيخ ح الاعراض المذكورة من الاعراض الاولية
للجنس كما يفهم من قوله الاخير فهي من حيث القسمة اولية للجنس على سبيل التسامح والمجاز بناء
على انها لما كان لها دخل في تحصيل المفهوم المردد الذي هو عرض ذاتي عدت من الاعراض
الاولية وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستشهاد الا بالارادة من لفظ الاولية الواقع في مستشهد
المستشهد المعنى الاول اي العرض الذاتي لانه لو اريد منه المعنى الثاني وهو ما يلحق الشيء
لذاته يكون حاصل مستشهد المورد ح ان الاعراض التي تلحق الجنس بواسطة الاخص اعراض
تلحق الجنس بذاتها من حيث القسمة وهذا كما ترى لان لحوقها للجنس ليس اولا وبالذات
بل للاخص وبواسطته للجنس فكيف يتم استشهاد المورد ح اذ الاستشهاد على هذه الارادة
لا يكون الا من جهة ان هذه الاعراض اعراض اولية فتكون اعراضا ذاتية البتة لان
العرض الاولي بهذا المعنى خاص من العرض الذاتي وتحقق الخاص يستلزم تحقق العام ولما
بطل كونها اعراضا اولية بطل كونها اعراضا ذاتية ايضا وهذا اينما فع ما يتوهم من انه ان اريد

بالعرض الاولي معناه الثاني وباستشهاد المورد تام فانه انما استشهد بحمل العوارض اولية بحسب
القسمة واذا صارت اولية بمعنى ما ينتفي فيه الواسطة مط فقد صارت اعراضا ذاتية لان
ثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم لانه انما يتم هذا القول لو كان ثبوت هذه العوارض
بمعروضها بلا واسطة مع انه ليس كذلك اذ من المعلوم ان هذه العوارض تثبت للاخص
اولا وبالذات وبواسطة للاعم ويكون خلاصة استشهاد المجيب ان ثبوت المفهوم المردد
بين العوارض التي لا يكون ثبوتها للجنس اولا وبالذات له بذاته وهو كما ترى لانه لا يلزم
من نفي الاولية بهذا المعنى عن تلك العوارض بالنسبة الى الجنس نفي كونها اعراضا
ذاتية الذي هو المط لان الاولية بهذا المعنى اخص منها بالمعنى الاول ونفي الاخص لا يستلزم نفي
الاعم واليه اشار المحشي في منهيته بقوله المعنى الثاني اخص من العرض الذاتي ونفي الخاص لا يستلزم
نفي العام انتهى على ان ثبوت المفهوم المردد للجنس انما هو بواسطة الاخص اي المنوعات
فان لحوق المفهوم المردد بين الضاحك وغيره للحيوان انما هو بواسطة ثبوت المفهوم المردد
بين الناطق وغيره له بالذات فاين يكون المفهوم المردد عرضا اوليا للجنس حتى يتم به
استشهاد المجيب بكلام الشيخ ولو اريد من الاولية المعنى الثالث الذي هو اعم من المعنى
الثاني لما بناء على ان حاصل المعنى الثالث ان العرض الاولي عبارة عن عرض يلحق
الشيء اولا وبالذات ويحمل عليه بلا واسطة امر آخر يكون هو اعم من الملحوق به بان يكون
لحوقه به اولا وبالذات ومحمولا عليه وبواسطة بالملحوق به فيشتمل لما يلحق الشيء بواسطة الامر
الاخص منه ايض بخلاف المعنى الثاني يلزم ان لا يكون الحركة والسكون عرضين اوليين
لنوع من انواع الجسم الطبعي لانهما لا يلحقان اولا وبالذات الا للامر الذي هو اعم منها اعني
الجسم الطبعي مع انهم عدوهما من العوارض الاولية لانواع الجسم وهذا هو حاصل ما قال المحشي
في المنهية من ان المعنى الثالث اعم منه فمن المعنى الثاني ونفي الاعم وان كان يستلزم نفي الاخص
لكنه ليس بمراده والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى وما ورده بعض الاعاظم

على المنهية من انه لو كان المراد المعنى الثالث فغايته ما لزم كون الحركة والسكون اعراضا ذاتية
بالمعنى الاعم ولا يلزم منه عدم كونهما اعراضا ذاتية فان ثبوت الاعم لا يستلزم انتفاء الاخص
نعم فيه انه ليس مراد المحشي من نفي كون الحركة والسكون من الاعراض الاولية نفي كونهما عرضين
اوليين لنفس الجسم حتى يتم ما اورده بل لنوع من انواع الجسم ومن الظاهر انه على هذا التقدير
لم يكونا عرضين اوليين له ايضا لان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص **قوله** قال الشيخ
الاولية في هذا الموضع هو ان لا يكون الشيء محمولا على الاعم من الذي قيل انه له اولا تفسير
المعنى الثالث للاولية يعني ان العرض الاولي عبارة عن العرض الذي يكون لاحقا للشيء
ومحمولا عليه بلا واسطة الامر الذي هو اعم من الملحوق به اي الذي قيل ان العرض عارض له
اولا وبالذات فغرض المحشي من نقل كلام الشيخ الاستشهاد على اطلاق العرض الذاتي على
المعنى الثالث قيل يحتمل ان يكون معنى قول الشيخ الاولية في هذا الموضع آه ان لا يكون الشيء
اي العارض محمولا على الاعم من الواسطة التي قيل انها ان العارض يعرضها اولا يعني لا يلحقه
بواسطة الامر الاخص وهذا هو العرض الذاتي فيكون هذا القول دفعا لما يتوهم من ان
القول بان الاستشهاد انما يتم لو كان المراد من الاولية المعنى الاول في حيز الخفاء لجواز ان يكون
مراد الشيخ منها المعنى الثاني كما ان الشيخ مصرح بقوله هذا الى ان المراد بالاولية معناها الاول فالقول
بانه يجوز ان يكون مراد الشيخ معناها الثاني قول بما لا يرضى به قائله **قوله** اي اذا اعتبر ذلك
الجنس آه لما كان لتوهم ان يتوهم ان ما قدمه المحشي سابقا من ان العارض للامر الاخص حين اعتبار
اتحاد ذلك الاخص مع المعروض ولو بالعرض يكون من الاعراض الذاتية للمعروض مخالف
للقول المنقول من الشيخ واما بعوارض لا تكون آه فانه يدل على ان ما يعرض للشيء الاعم بواسطة الاخص
كالعرض الذي يعرض الجنس اذا صار نوعا معينا ليس عرضا ذاتيا له دفعه بقوله اي اذا اعتبر ذلك الجنس
آه حاصله انه ليس مراد الشيخ من الجنس في قوله واما بعوارض لا تكون للجنس اولية نفسه مع
قطع النظر عن كونه بشرط شيء او لا بشرط شيء كيف وعلى هذا يكون متحدا مع انواعه ذاتا ووجودا

فما يكون عرضا ذاتيا لها يكون عرضا ذاتيا له كما يكون عوارض الجنس بحسب القسمة الاولى وهي
العوارض التي تكون للجنس ايضا اولية اعراضا ذاتية فلا وجه للفرق بكون عوارض الجنس بحسب القسمة
الاولى اعراضا ذاتية له ودونها بحسب القسمة الثانية بل مراده منه ما اذا اعتبر في مرتبة لا بشرط
شئ اي من حيث الاطلاق والتعميم وايده بنقل القانون الذي وضعه الشيخ حيث قال وقد
وضع الشيخ ره قانونا آه وظاهر انه لا يكون ح ما يعرض للجنس اولا اصار نوعا معينا عرضا ذاتيا له
اذ الجنس في هذه المرتبة لا يكون متحدا مع النوع ذاتا ووجودا حتى يكون عرضه الذاتي عرضا
ذاتيا للجنس فلا يكون اذن قول المحشي مخالفا لقول الشيخ لتغاير محلي النفي والاثبات
فان مراد المحشي من الاعم فيما حكم بكون ما يعرض للاعم بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا له
بناء على اتحادهما اعتباره من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه بشرط شئ او لا بشرط شئ ومراد
الشيخ منه فيما حكم بعدم كون هذا العرض عرضا ذاتيا للاعم اعتباره لا بشرط شئ **قوله** القانون
ان نحن آه يعني ان طبيعة الجانس اذا اعتبرت مخصوصة بخصوصية لا بشرط شئ مثل عددما
وجسم ما فان كانت صالحة لعروض الامرين اللذين بسببهما ينقسم طبيعة الجنس في حالتين
كان عروضهما لها اوليا وان لم تكن صالحة لعروضهما الا بعد تخصصها بخصوصية منوعة لم يكن
عروضهما لطبيعة الجنس اوليا بل للنوعها فطبيعة الجسم لما كانت صالحة لامكان الحركة والسكون
في حالتين كان عروضهما لها اوليا وطبيعة العدد لما لم تصلح لامكان الزوجية والفردية
الا بعد ان ينضم اليها خصوصية منوعة بها يصير زوجا او فردا لم يكن عروضهما لها اوليا بل للنوع
وانما قيدنا الحركة والسكون بالامكان لان وجود كل منهما بالفعل لكل من الاجسام في حيز
البطلان الا ترى ان الفلك غير ساكن بالفعل والارض غير متحركة بالفعل **قوله** اي الشامل
آه يمكن تقريره بان قول الشيخ واما العوارض لا تكون للجنس اولية آه تصريح بان عدا الشامل
على سبيل التقابل سطا اي بلا قسمة سواء كان من قبيل الحركة والسكون او الزوجية
والفردية من العوارض الذاتية مسامحة لا يندفع الشبهة المذكورة الا بالمصير الى ما ذكرنا

وما اعترض عليه بعض الاعاظم من ان هذا عجيب فانه صرح فيما مر من قبل ان الحركة والسكون اولیتہ للجنس فكيف يكون كلامه تصريحا بان هذه العوارض من الاعراض الاولية على سبيل التسامح بل المراد من الشامل بالتقابل ما هو من قبيل الزوجية والفردية مدفوع بان مراد المحشي من الحركة والسكون آه الحركة والسكون بالفعل وهما ليسا عرضين اوليين للجنس وفيما مر امكانهما كما عرفت قوله وفيه انه لو سلم ان المراد بالاولى اعلم انك لما عرفت ان تستشهد المجيب فلا يراد المصدر بقوله فان قلت لم يجعل الشيخ آه قول الشيخ واما بعوارض لاتكون للجنس اولية آه بان حمل الاولية الواقعة في قوله على العرض الذاتي فيكون تصريحا منه بان عد الشامل على سبيل التقابل من الاعراض الذاتية مسامحة اتجه عليه منعان اشار المحشي الى الاول منهما بقوله ولو سلم آه حاصله انا لانم ان مراد الشيخ من لفظ الاولية الواقعة في كلامه العرض الذاتي ليتم استشهاد المجيب بل المراد منها معناها الثاني وهو ما يلحق الشيء لذاته وقد عرفت ما فيه وصرح بالثاني بقوله فلانم آه حاصله انا لو سلمنا ان مراد الشيخ من الاولية العرض الذاتي لكن لانم ان كلامه يصرح بان عد الشامل على سبيل التقابل من الاعراض الذاتية مسامحة لانك قد عرفت مما سبق من قوله وتحقيق المقام اه ان القسم الثاني من الشامل على سبيل التقابل وهو ما يعرض بواسطة الامر الاخص ايضا عرض ذاتي باعتبار وهو اذا اعتبر طبيعة المعروض من حيث هي هي او من حيث السريان سواء كان في جميع الافراد او بعضها وان لم يكن عرضا ذاتيا باعتبار آخر وهو اذا اعتبر طبيعة المعروض من حيث العموم او السريان في كل الافراد فالزوجية والفردية عارضة لنفس طبيعة العدد اذا اعتبرت من حيث هي هي او من حيث انها سارية في بعض الافراد وان لم تكن عارضة لها اذا اعتبرت من حيث العموم او من حيث انها سارية في كل الافراد فيكون حاصل قول الشيخ واما بعوارض لاتكون للجنس اولية انها لاتكون اعراضا ذاتية باعتبار وهو اذا اعتبر مع الجنس حيثية العموم او السريان في جميع الافراد فيفهم منه بالكناية انها تكون عوارض ذاتية للجنس على تقدير اعتبار آخر وهو

اذا اعتبر الجنس من حيث هو او من حيث السريان ولو كان في بعض الافراد وآه شئ قد عرفت
منا فتذكره قال وان العرض الذاتي آه بالحقيقة هو القسمة اي المفهوم المردد قال الشم
ولا شك آه لا يخفى عليك ان ذكر هذا القول الى قوله بالحقيقة آه غير مناسب لانه لا دخل له
في الجواب كما لا يخفى نعم لو ذكر هذا القول بازدياد حرف التعليل عليه ذيل قوله السابق اعني
قوله ويكون محمول العلم ما يحمل اليه آه ليكون علة له لكان احسن فحاصل الكلام ح ان
المفهوم المردد محمول العلم دون المسئلة لان البحث عنه صريحا لم يقع في مسئلة من المسائل
قال الشم فلا بد من ان يصار الى ذكرنا وهو ان محمول العلم ما يحمل اليه محمولات المسائل قال
الشم وايضا قد شرط الشيخ آه قو المحشي ذيل هذا القول جواب آخر عن السوال الاول يعني ان
قول الشم وايض آه جواب عن قوله فان قلت آه فيكون معطوفا على قوله قلت قد صرح
الشيخ آه فحاصله ان مجرد تعميم الشمول في العرض الذاتي بان كان شاملا لافراده على سبيل
الانفراد او على سبيل التقابل لا يدفع الشبهة المذكورة التي ترد على تعريف المتاخرين لموضوع العلم لان الشيخ
شرط في كون العرض الشامل على سبيل التقابل لجميع افراد المعروض عرضا ذاتيا له ان يكون بينه وبين
مقابله نسبة التضاد الحقيقي او العدم والملكة ومن الظاهر ان كثيرا من محمولات المسائل التي يكون ثبوتها
لموضوع العلم بواسطة الاخص كالنوع لا يكون بينها ما ان النسبتان فلا يكون هذه المحمولات اعراضا ذاتية
لموضوع العلم بل اعراضا غريبة له فيكون البحث عنها بحثا عن العرض الغريب لموضوع العلم فلا سبيل لدفع الشبهة
ح الا بارتكاب احد التكلفين من المسامحة او الفرق بين محمولي موضوع العلم والمسئلة قوله لا عن
السوال الثاني يعني ليس قول الشم وايضا قد شرط الشيخ جوابا عن السوال الثاني المصدر بقوله
فان قلت لم يجعله الشيخ آه دفع لما قال السيد ابو الفتح من ان قول الشم وايضا آه يحتمل ان يكون جوابا عن السوال
الثاني بانه لو كان كذلك يكون حاصل قول الشم انا لا نم ان الشيخ جعل العرض الشامل على سبيل التقابل
مطلقا من الاعراض الذاتية حتى يصح عد المسائل العرض الذي يلحق الشئ لامر اخص كان ذلك المشي
محتاجا في الجواب الى ان يصير نوعا معينا بقوله من الاعراض الذاتية بناء على انه عرض شامل لافراد المعروض

على سبيل التقابل وما يكون كك فهو عرض ذاتي عند الشيخ بل ما يكون بينه وبين مقابله نسبة
التضاد الحقيقي او العدم والملكة ومن المعلوم انه كثيرا ما لا يكون بين محمولات المسائل
التي يكون موضوعاتها اخص من موضوع العلم بان يكون موضوعها نوع موضوع العلم احدى تانك
النسبتان فلا يكون ما يعرض للشيء الموضوع بواسطة الامر الاخص ح عرضا ذاتيا
له كما فهمه السائل ولا يخفى ما فيه لان ما قررتم راجع الى الجواب للسؤال الاول بحيث يندفع
منه السؤال الثاني فهو بالحقيقة جواب عن السؤال الاول **قوله** ولو اسقط في السؤال آه
توضيحه انه لو اسقط عن السؤال الاول قوله اعني محمولات المسائل الاخر يكون حاصل هذا
السؤال انه لا حاجة لدفع الشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتاخرين لموضوع العلم الى
اختيار احد التكلفين المذكورين فانها تندفع بدونه اذ المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع
افراد المعروض سواء كان على سبيل التقابل او على سبيل الاطلاق فكل محمول من محمولات
المسائل التي يكون موضوعها مغاير الموضوع العلم مع مقابلاته وان لم تكن محمولة للمسائل الاخر
يكون شاملا لجميع افراد موضوع العلم فيكون ح عرضا ذاتيا له البتة ولا يخفى انه على هذا
لا يمكن الجواب عنه بما اورده الشارح بقوله وايضا قد شرطناه الذي مناطه على عدم تحقق النسبة
المعتبرة في العرض الشامل لجميع افراد المعروض على سبيل التقابل في محمولات المسائل
كثيرا لانه لا دخل في السؤال لمحمولات المسائل حتى يجاب عنه بهذا الجواب ولا يذهب عليك
انه وان اسقط في اللفظ عن السؤال قوله اعني محمولات المسائل الاخر لكنه
لا يكون ساقطا في نفس الامر لانه لا يكون كل من المتقابلين فيها الا محمولا
بناء على انه لا بد ان يتعلق بها غرض علمي ولا يلزم ان يكون الامور الخاصة امورا عامة وهي
التي تفسر بما تكون شاملة لجميع افراد الموجود وهي الواجب والجوهر والعرض على الاطلاق
او التقابل فانه لا ريب في ان الامور الخاصة مع مقابلاتها شاملة لجميع افراد الموجود الا
ترى ان البياض مع اللابياض شامل لجميع افراد الموجود والغرض العلمي انما يتعلق بحسب المحمولية

فی المسائل ففی السوال حمل للمحمولیۃ فی نفس الامر فینطبق الجواب المذکور علیہ بلا مریۃ ح
قولہ والحق آہ اعادۃ للجوابین اللذین سبقا من المحشی فی قولہ تحقیق للمقام اہ الشبہۃ
المذکورۃ وقد عرفت مافیہ **قولہ** وتلک المحمولات اہ انما اورد ہذا القول ولم یکن لہ حاجۃ
فی تقریر الجواب اشارۃ الی ان کون تلک المحمولات اعراضا ذاتیۃ لموضوع العلم لایتوقف
علی شمولہا لجمیع الافراد وعلی کون مقابلاتہا محمولات مسائل اخری کما توقف علیہما
السوال الاول الذی ہو جواب فی الحقیقۃ عن الشبہۃ **قولہ** قال الفارابی اہ استشہاد
علی ما ادعاہ من ان موضوع العلم یکون الطبیعۃ اما من حیث ہی او من حیث انہا ساریۃ
فی الافراد کلہا او بعضہا ومحل الاستشہاد قولہ موضوع یشتمل علی جمیع الطبعیات فان
المرتبۃ المشتملۃ علی جمیع المراتب انما ہی نفس الشیٔ من حیث ہی او من حیث انہا ساریۃ
فی الافراد سواء کانت کلا او بعضا **قولہ** المبحوث فیہ ای فی العلم الطبعی **قولہ** عناہ
عن الموضوع **قولہ** من حیث ہو کک ای الجسم من حیث ہو متحرک او ساکن **قولہ**
والاسطقسیۃ من النار والماء والہواء والارض والاسطقس فی اللغۃ الیونانیۃ الاصل
کالعنصر فی اللغۃ العربیۃ الا ان بینہما فرقا اعتباریا فی اصطلاح الحکماء اذ الاربع المذکورۃ
من حیث انہا یترکب منہا المرکب تسمی اسطقسات ومن حیث انہا تنحل الیہا المرکبات
تسمی عناصر **قولہ** وہو جسم مخصوص لان کلا من الاجسام الفلکیۃ والاسطقسیۃ نوع
من الجسم المط الذی ہو موضوع للعلم الطبعی **قولہ** ثم یقع النظر فیما ہو اخص منہ ای من مط
الجسم وہو النظر فی الاجسام الاسطقسیۃ ماخوذۃ مع المزاج فان الجسم الاسطقسی الماخوذ مع
المزاج اخص مط من مط الجسم الاسطقسی الذی ہو اعم من ان یکون ماخوذا مع
المزاج اولا والمزاج عبارۃ عند الاطباء عن کیفیۃ متوسطۃ تحصل من تفاعل کیفیات
متضادۃ موجودۃ فی عناصر متصغرۃ الاجزاء بحیث یکسر کل واحدۃ منہا سورۃ کیفیۃ
الاخر وعند الحکماء عبارۃ عن کیفیۃ تحصل من تفاعل مبادی کیفیات متضادۃ

متصغرة الاجزاء بحيث يكسر تلك المبادي سورة كيفية الآخر **قوله** وهو النظر في الحيوان
والنباتات فان لهما خصوصية اخرى سوى خصوصية الراجح فان في الحيوان نفسا حيوانية وفي النباتات نفسا نباتية
وبهما يتم ونجيم العلم الطبعي لانه لم يبق ح الا الجزئيات ولا بحث عنها في العلم فبيان الحصر
اذ بقي النظر في الانسان فتامل **قال** الش قال اي الشيخ ومباحث الموضوع عنه وعن مقابله
بحسب التضاد او بحسب العدم اه التقابل عبارة عن كون الشيئين بحيث لا يمكن جمعهما
في شيء واحد من جهة واحدة وهو ينقسم الى اربع اقسام لان المتقابلين اما ان يكونا
وجوديين فالايخ اما ان يكون تعقل كل منهما موقوفا على الآخر كالابوة والنبوة فالتضايف
اولا كالسواد والبياض فالتضاد وهو على نحوين ان كان بين متقابليه غاية الخلاف
فحقيقي والا فمشهوري او احدهما عدما للاخر فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
كالبصر والاعمى فالعدم والملكة اولا كالانسان واللاانسان فالايجاب والسلب اذا عرفت
هذا فاعلم انه لما اعترض المحشيان السيد ابو الفتح والفاضل اليزدي على ما فهمه الش من هذا القول
المنقول عن الشيخ ان التقابل المعتبر في العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل تقابل التضاد
او العدم والملكة بان المتبادر من قول الشيخ الى سلب فقط انه اعتبر جميع انحاء التقابل
في العرض الذاتي المذكور سوى تقابل الايجاب والسلب لا التضاد والعدم والملكة فقط
دفعه المحشي بقوله اعتبر تقابل التضاد والعدم والملكة آه تقريره انه وان كان المتبادر من
قول الشيخ ما فهمه المعترضان لكن الش حمله على ما هو غير المتبادر من تخصيص التقابل المذكور بالتضاد
والعدم والملكة بناء على ان المراد من شمول العرض المعتبرة مع المقابل الشمول على سبيل التوزيع
بان يتحقق احدهما في بعض افراد المعروض والاخر في البعض الآخر والا لم يتحقق شمول المتقابلين
لافراد المعروض ومن الظاهر ان هذا الشمول لا يتحقق الا فيما اعتبرهما دون التضايف والايجاب
والسلب اما التضايف فلانه قلما يمكن اجتماع متقابلي التضايف في شيء واحد من حيثيتين كالابوة
والنبوة في زيد فانما يجتمعان في زيد فانه بالنظر الى ابيه ابن وبالنظر الى ابنه اب فمعنى

قول المحشي لا ينفع الشمول انه لا ينفع الشمول الذي يتحقق في التضايف في التقابل الذي قلنا ما فيه ولا ايذهب عليك انه قد يمكن اجتماع متقابلي التضاد في شي واحد من جهتين ايض فان الشيخ وغيره قد حقق ان بين المبدء والمنتهى تقابل التضاد مع انه يجوز ان يكون شيء واحد مبدء ومنتهى لشيئين فينبغي ان لا يعتبر تقابل التضاد ايض بناء على عدم تحقق الشمول المعتبر فيه واما الايجاب والسلب فلان الكلام في التقابل العارض والعروض لا يكون الا فيما فيه ثبوت واني هو في السلب البسيط فلم يكن ح كل من المتقابلين بهذا التقابل عرضا بل لاحدهما اي للايجاب فضلا ان يصدق عليه انه عرض ذاتي شامل مع مقابله لجميع افراد المعروض شمولا معتبرا ولما كان عدم تحقق التقابل المعتبر في الايجاب والسلب بينا صرح بنفي هذا التقابل دون التضايف قال بعض الاعاظم تقابل الايجاب والسلب كما يكون بين الايجاب والسلب البسيط كذلك يكون بين الايجاب والسلب الثابت فحمولا المحصلة والمعدولة متقابلان تقابل الايجاب والسلب فبهذا الوجه لا يتناول الا الايجاب والسلب البسيط فقط لا الايجاب والسلب العدولي بل الحق في الدليل ان يقال تناول الشيء مع سلبه لا يختص بالكليات والمجهول المطلوب في العلوم انما يكون كليا فتامل **قوله** بل لا عروض آه قيل بل للترقي عن كون السلب المقابل للايجاب عارضا فمعناه ان السلب البسيط لا يصلح لكونه عارضا بل ليس فيه معنى العروض لان معناه يكون فيما هو صفة لشيء ولا يمكن كون السلب البسيط صفة لشيء ولا يخفى ما فيه **قوله** وكون التقدم والتاخر آه هذا دفع لما اورده الفاضل اليزدي على تخصيص الشارح بكون المراد من التقابل المعتبر في العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل تقابل التضاد او العدم والملكة من ان التضايف كالتضاد والعدم والملكة داخل في هذا الحكم كيف لا والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية بالنسبة الى الموجود المطلق الذي هو موضوع للعلم الالهي من هذا القبيل بان التقابل بين التقدم والتاخر وان كان تقابل التضايف لكن الحكم بكونهما

ملا مولانا عبد العلي ١٢

ملا الفاضل مولانا محمد حسن ١٢

ان ما قال محله دبما الترسلة وقال وجه الكر تقصود احد ١٢ منه

من الاعراض الذاتية لموضوع الالهي ليس من جهة هذا التقابل لظهور ان شمولهما لجميع
باعتبار التوزيع ليس بهذا الاعتبار والا لم يجتمعا في مادة واحدة اص مع انهما قد يجتمعان
بل من جهة ان كلا من التقدم والتاخر مع عدمه الخاص شامل لجميع افراد الموضوع وهو
الموجود وليس بينهما الا تقابل العدم والملكة وبالجملة ان المورد لما راى انه يبحث في العلم
الالهي من التقدم والتاخر فهم منه ان البحث فيه عنهما انما هو من جهة ان كل واحد منهما مقابل
لصاحبه تقابل التضايف فاعترض على تخصيص الش تقابل التضاد والعدم والملكة في
العرض الذاتي الذي يكون مع مقابله شاملا لجميع الافراد بالتقدم والتاخر والعلية
والمعلولية ولم يفهم ان البحث فيه عنهما من جهة ان كلا منهما مقابل لعدمه الخاص والتقابل
بينهما ليس الا تقابل العدم والملكة وانت تعلم ما فيه من الاختلال فانه لو كان بين التاخر
والمعلولية وعدمهما الخاص اي عدم التاخر وعدم المعلولية تقابل العدم والملكة وكانا
متناولين على سبيل التوزيع لجميع افراد الموجود المطلق الذي هو موضوع الالهي لوجب
ان يتحقق احدهما في الواجب الذي هو فرد من الموجود المطلق البتة اما التاخر والعلولية
او عدمهما الخاص والاول بين البطلان وكذا الثاني لان من شان العدم والملكة ان
يتصف محل العدمي بالوجودي فيكون الواجب ح ايضا متصفا بالتاخر والعلولية
على انه يجب ان يكون كل من متقابلي العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل لجميع افراد
الموضوع بحيث يتعلق به الغرض العلمي من النظر انه لا يتعلق الا بالملكات دون الاعدام
فلم يكن المبحوث عنه الا التقدم والتاخر والعلية والمعلولية وح ليس الا تقابل التضايف
فعاد الايراد فتبصر فتامل **قوله** ثم العدم اه بيان للفرق بين العدم المقابل للايجاب
والعدم المقابل للملكة والتنبيه على قيام القرينة على الثاني **قوله** نظرا الى ان الاول
اي العدم المقابل للايجاب عدم الشيء مطلقا من غير اعتبار انتسابه الى موضوع قابل
للشيء **قوله** والثاني اي العدم المقابل للملكة عدم الشيء في موضوع قابل لذلك الشيء كالعمى

فانه عدم البصر عما من شانه ان یکون بصیرا قوله سلب الثابت بالاضافة فلا یاباه ان فیه نحو من الثبوت قوله السلب الثابت بالتوصیف فیعتبر فیه نحو من الثبوت قوله فلفظ خصوصا الذی وقع فی کلام الش بحسب العدم الذی یقابله خصوصا بمعنی الخاص لان المراد من العدم آه العدم المقابل للملکة ولا یطلق علیه الا العدم الخاص فیکون قوله خصوصا منصوبا علی الحالیة من ضمیر فاعل یقابله الذی یعود الی العدم فیکون حاصل قول الش ح بحسب العدم الذی یقابل العارض حال کون ذلک العدم خاصا ای العدم المقابل للملکة فهذا القول من المحشی رد علی تقسیم الفاضل الیزدی حیث قد ان خصوصا بمعنی الفاعل او المفعول ویحتمل ان یکون منصوبا علی التمیز عن ضمیر المفعول فی یقابله فیکون الحاصل بحسب العدم الذی یقابل خصوص هذا العارض فعلی هذا لا یکون هذا العدم الا عدم الملکة لا العدم المقابل للایجاب فانه یقابل جمیع الاشیاء لا شیئا مخصوصا قوله ولفظ فقط قید للسلب فقط ای بدون ملاحظة معنی الی او مع ملاحظة معنی الی فان المقابل المثل للشیئ الخ اعلم ان فی لفظ فقط الذی وقع فی کلام الشیخ رمایخ الموضوع عنه الی مقابل شئه بل الی سلب فقط فهو عرض غریب ثلث احتمالات کونه قید القوله مقابل شئه وکونه قید اللسلب بدون ملاحظة معنی الی او مع ملاحظته وابطل المحشی الاول واختار الاخیرین بقوله فان المقابل المثل للشیئ آه توضیحه انه لو کان لفظ فقط قید القوله مقابل شئه کان حاصل قوله العرض الذی یخ الموضوع الا الی مقابل شئه فقط ای بدون السلب لان لفظ فقط موضوع للنفی وآه لیس سوی السلب الذی یفهم من المقابل المثل شیئ تعلق النفی به اذ المراد من المثل المثل فی العارضیة فلا یکون هو مقابلا للشیئ الا ان یمتنع اجتماعه معه وهذا الامتناع لا یمکن الا اذا کان سلبا لهذا الشیئ فلو کان قیدا له کان نفیا لما اشتمل المقابل المثل علیه من السلب هذا کما تری واذ بطل تعلقه به تعین ان یکون متعلقا بالسلب سواء لوحظ هو بمعنی الی ولا فان السلب قد یکون مقیدا بالثبوت فتقییده به لاخراج السلب العدو

فانه عرض ذاتي لا غريب لا يتوهم ان السلب مشتمل على المقابل المثل الذي يلاحظ معه الايجاب فيكون مشتملا على الايجاب فكيف يصح نفيه والا يلزم نفي ما اشتمل عليه وهو كما ترى لانا لا نسلم ان السلب مشتمل على المقابل المثل فانه يمكن ان ينفرد عنه بحيث يكون متحققا في ضمن السلب البسيط الذي هو مقابل للايجاب وهذا معنى قول المحشي دون العكس **قوله** فان الخلو التام عن الشيء هو الخلو عن ذلك الشيء وعن مثله وهو لا يتحقق الا اذا كان خاليا عن العارض الى سلبه عنه فلا يكون في الموضوع ح عارض اص لا نفسه لا مثله بل سلبه **قوله** ويحتمل ان تعلق لفظ فقط بالوصول ونحوه كالانتقال على التضمين فيكون الحاصل ان العرض الذي يخلو الموضوع عنه وعن مماثله واصلا او منتقلا الى سلب فقط يكون عرضا غريبا للموضوع **قوله** ولعل الوجه في كونه عرضا غريبا انه على تقدير خلو الموضوع عن عرضه ومماثله لا يكون لذلك العرض خصوصية مع الموضوع لان كل واحد من العوارض مع مقابله يعني السلب البسيط يكون شاملا لجميع الاشياء سواء كان من افراد المعروض او لا **قال** الشـ اذ المراد بتعضية اي في مقام يكون العارض مع ضده شاملا لجميع افراد الموضوع **قوله** هذه الاعراض اعراض ذاتية لانواع المقسم على ما ذهب اليه الشـ آه اشارة الى دفع ايرادين احدهما على تمثيل الشيخ للقسمة الاولية بالاعراض الذاتية التي يكون بينها التقابل بالزوجية والفردية بان هذا التمثيل يدل على ان الزوج والفرد من الاعراض الذاتية للعدد مع ان كلامه الذي نقله الشـ يدل صراحة على ان الزوج والفرد ليسا عرضين ذاتيين للعدد وهل هذا الا منافاة وثانيهما ان الشـ استشهد بقول الشيخ وقد يكون بغير تقابل آه على ان العوارض المختصة بانواع الموضوع التي بينها تضاد مشهوري ليست اعراضا ذاتية للموضوع مع ان قوله هذا يدل صراحة على كونها من الاعراض الذاتية له لانه جعل هذه القسمة من اقسام القسمة الاولية بالاعراض الذاتية فكيف يصح الاستشهاد به وحاصل الدفع عن ان يراد الاول ان حكم الشيخ بعرضية الزوج والفرد آه انما هو بعرضيتهما لانواع العدد لا لنفسه وحكمه بعدم عرضيتهما في قوله الذي نقله الشـ سابقا انما

لنفس العدد لا لانواعه فلا منافاة اذ محل الحكمين مختلف وعن الثاني ان قول الشيخ القسمة
الاولية بالاعراض الذاتية آه لا يدل على كون الاعراض المختصة بانواع موضوع العلم التي بينها
تضاد مشهوري اعراضا ذاتية لموضوع العلم حتى لم يصح استشهاد الشارح بقوله **قوله** لنفس
المقسم ايضا على ما ذهبنا اليه يعني ان العوارض المذكورة لما كانت عوارض لانواع المقسم تكون
عوارض ذاتية للمقسم ايضا بناء على ان ما يكون عرضا ذاتيا لنوع الشيء يكون عرضا ذاتيا
للشيء ايضا اذا اعتبر من حيث هو هو او من حيث السريان في افراده جميعا كان او بعضا
وههنا استنبط مما ذهب اليه المحشي من ان المعتبر في موضوع العلم حقيقته من حيث هي هي
او من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها فمعنى قول المحشي على ما ذهبنا على ما يؤول
الى ما ذهبنا والا فلا يخفى ما فيه فبهذا القول ايضا يندفع الايرادان المذكوران في هذه
الصفحة فتقرير دفع الايراد الاول ان كون الزوجية والفردية من العوارض الذاتية
للعدد لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ الذي نقله الشارح سابقا من نفي كونهما عرضين ذاتيين
للعدد اذ النفي هناك انما هو اذا اعتبر العدد لا بشرط شيء كما يفهم مما قدم سابقا ذيل قوله اما
بعوارض لا تكون للجنس اولية بقوله اي اذا اعتبر ذلك الجنس لا بشرط شيء والاثبات آه انما
باعتبار اخذ العدد من حيث هو او من حيث السريان في الافراد وتقرير دفع الايراد الثاني
ان الاعراض مطلقا سواء كانت بينها تقابل او لا يكون اعراضا ذاتية فلا يكون قول الشيخ
وقد يكون بغير تقابل آه سندا لما استشهد به الشارح ليتوجه عليه الايراد بان كلام الشيخ الذي
نقله الشارح يدل صراحة آه ولا يخفى عليك ان دفع الايراد الثاني بهذا النمط دفع بما لا يرضى به
الشارح فان كلام الشيخ على هذا لم يبق سندا للشارح مع انه كان مقصد الشارح جعل قول الشيخ سندا
فالصواب ان يقال ليس غرض المحشي من قوله لنفس المقسم ايضا دفع الايراد الثاني بل غرضه
دفع الايراد الاول فتأمل **قوله** والقسمة اليها آه حاصله ان الانقسام الى هذه الاعراض
على تقدير تحقق التقابل اي التضاد الحقيقي بان يكون بينها انفصال حقيقي بمعنى ان لا يجتمع

المتقابلان صدقا وكذبا كالاستقامة والانحناء بالنسبة الى الخط والزوجية والفردية بالنسبة الى العدد ويفيد حصر المقسم في الاقسام لامتناع الكذب ويفيد الشمول باي بتحقق احد المتقابلين في فرد من المقسم والاخر في فرد آخر منه لامتناع الصدق وعلى تقدير عدم التقابل المذكور بان يكون بين العوارض مانعة الجمع بمعنى انه يمتنع اجتماع المتقابلين صدقا لا كذبا لا يفيد الحصر لجواز الكذب ولا الشمول المعتبر لجواز الاجتماع في شي واحد لو من جهات كالسابح والماشي والزاحف والطائر اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي اشار بهذا القول الى الاعتراض على ما فهمه الشهمن كلام الشيخ ان نفي الشيخ للتقابل عن القسمة الاخيرة انما هو من جهة تحقق التضاد بانا لا نم ان نفي التقابل من هذه الجهة بل من جهة انه لما لم يتحقق بين هذه العوارض انفصال حقيقي بل مانعة الجمع فكانه لم يتحقق التقابل لجواز الاجتماع عدا والثانية هب عليك انه كيف يصح القول بالتضاد الحقيقي بين الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية فان من شرط التضاد تعاقب كل من المتضادين على محل الآخر بعد زواله ومن الاوليات عدم صلوح ما هو موصوف بالاستقامة او الانحناء بالآخر وكذا حال الزوجية والفردية الا ان يقال ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين وقيل ان مراد الشيخ بالتقابل في هذا القول التقابل المعتبر بين الاقسام الحقيقية وهو التباين ولا ريب في انه حاصل في القسمة الاولى دون الثانية لكون اقسامها امتبارية **قوله** ولذا غير الاسلوب اي لكون عدم التقابل لا يفيد الحصر والشمول غير الشيخ في القسمة الثانية الاسلوب الذي ذكره في القسمة الاولى بان لم يورد لفظ الكل الدال على الشمول وعدل عن حرف الاداة الذي يدل على الحصر اعني لفظ اما الى لفظ منه ومنه حيث قال ان من الحيوان ما هو سابح كالبط فانه يسبح في البحر ومنه ما هو ماش كالانسان فانه يمشي على الاقدام ومنه زاحف كالحية فانها تمشي على البطن ومنه طائر ليكون تنبيها لعدم الشمول والحصر على تقدير عدم التقابل بين الاقسام والسابح من السبح بفتح السين المهملة والباء الموحدة

عدد ... السبح ... (marginal note, partly illegible)

والحاء المهملة بمعنے شنا ورکردن والزاحف من الزحف بفتح الزاء والحاء المهملة بمعنى لشکر رفتن
قال الشـ اثر الشيخ الاشـ بفتح الهمزة وسكون الثاء المثلثة معناه نقل کردن سخن وبکسر
لسان وپس چیزی قوله والصحيفة منسوبة الى الصحف اى الطائفة التى تتبع ما وجدو
فى الكتب قال الشـ وتجلون بالجيم وكذا الجلية فى الصحاح جلى الشئ كشفه والجلية اليقين
والمعنى انهم يعرفون بنور البصيرة حقيقة الحال غير ملتفتين الى مقالات الناس فان المحقق
من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال قال المصـ وموضوعه المعلوم التصورى والتصديقى
من حيث انه يوصل الى مطلوب تصورى فيسمى معرفا او تصديقى فيسمى حجة ولما كان ظاهر هذه العبارة يوهم ان كلا من المعلوم
التصورى والتصديقى اذا كان موصلا الى المط التصورى يسمى معرفا واذا كان موصلا الى
المط التصديقى يسمى حجة مع انه ليس كذلك اذ المعرف عندهم عبارة عن المعلوم التصورى
من حيث انه يوصل الى مط تصورى والحجة عبارة عن المعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى
مط تصديقى فسرها الشـ بقوله اى موضوع المنطـ المعلوم التصورى من حيث انه يوصل
الى مط تصورى والمعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى مط تصديقى دفعا لذلك
التوهم ففى عبارة المصـ لف ونشر على ترتيب اللف قوله ذهب المتقدمون آه اى اكثرهم والا
فبعضهم ذهبوا الى ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث دلالتها على المعانى ولا يخفى ضعفه
على اللبيب قوله وعدل المتاخرون ومنهم المصـ عما ذهب اليه المتقدمون من ان
موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى مجهول الى ان موضوعه المعلوم التصورى و
التصديقى من حيث انه يوصل الى مطلوب تصورى والمعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى مط تصديقى
سواء كان المعلوم معقولا اوليا او لا اذ لو قيل ان موضوع المنطق المعقولات الثانية فقط
لزم ان لا يصح البحث عن نفسها اذ لا يبحث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله مع ان كثيرا
ما يبحث فى المنطق عن نفس المعقولات الثانية ايضـ بان تجعل محمولات للمسائل كالذاتية
والعرضية اللتين هما من المعقولات الثانية فانهما تجعلان محمولات فى المسائل قوله نت

علة فان الاولى تعلق المنطق عن الالفاظ

غیر آه هو للدلیل الذی اورده المتاخرون للعدول حاصله ان للمعقول الثانی اعتبارین اعتبار
نفسه بان لایکون معروضا لمعقول آخر وبهذا الاعتبار لایبحث عنه وهذا معنی قوله لایبحث
فی المنطق عن المعقول الثانی من حیث انه معقول ثان واعتبار انه عارض لمعقول
ثان آخر وبهذا الاعتبار یبحث عنه وهذا معنی قوله بل من حیث هو من احوال معقول ثان
آخر فلا یکون البحث ح حقیقة الا عن احوال المعقولات الثانیة فالبحث عن الذاتیة والعرضیة
لیس من جهة انهما من احوال الکلیة التی هی من المعقولات الثانیة لا من جهة انفسهما فان
قیل یبحث فی المنطق عن الکلی ایض مع انه لیس من احوال المعقول الثانی فیجب ان یعمم
الموضوع لیشتمله نقول ان الکلی ایض من احوال المعقول الثانی لانه یحمل علی العام والخاص اللذین
هما من المعقولات الثانیة هذا غایة السعی من جانب المتقدمین وانما جراهم علی اختیارهم
ان موضوع المنطق المعقولات الثانیة رؤیتهم ان المنطقی یبحث عن احوال الکلی والذاتی
والعرضی والحد والرسم والمعرف وعن القضیة ونقیضها وعکس نقیضها واتصالها وانفصالها
الی غیر ذلک من حیث الایصال الی مجهول وکلها معقولات ثانیة وبعد بقی اشکال
هو انه یبحث عن العام والخاص ایض فی مسائل المنطق مع انهما لیسا من احوال المعقول
الثانی بل للمعقول الاول **قوله** ثم العلوم التصوری والتصدیقی مفهومهما لایصلح لان یبحث
عنه آه رد علی المتاخرین توضیحه ان لیس الفرق بین المتقدمین والمتاخرین فی موضوع المنطق
الا باعتبار ازدیاد المتاخرین المعقولات الاولی علی ما هو الموضوع عند المتقدمین من المعقولات
الثانیة لانهم قالوا ان العلوم التصوری والتصدیقی من حیث انهما یوصلان الی مجهول موضوع
للمنطق ولم یقیدوا المعلومین المذکورین بکونهما من المعقولات الثانیة لیشتمل المعقولات
الاولی ایض فنقول ان مرادهم من المعلومین المذکورین اما مفهومهما او ماصدقا علیه من
غیر اعتبار کونهما معروضین للمعقولات الثانیة او مع اعتبار هذا العروض لما کان الاولان
باطلین اما الاول فلان مفهوم ای معلوم ومعقول کان سواء کان معقولا اولیا او ثانویا

لا یکون موصلا الی المطلوب المجهول اذ من النظر ان مفهوم المعلوم غیر موصل فکیف یبحث عنه
واما الثانی فلان ما صدقا علیه یکون معقولات اولی ایضا وهی لا تصلح ان تکون موصلة
الا تری ان الحیوان الناطق بنفسه لا یکون موصلا الی الانسان ما لم یعتبر کونه معرفا
للحد الذی هو من المعقولات الثانیة اذا لم یکن موصلا فلا یصح البحث عنه فیکون مدار
البحث هی المعقولات الثانیة فرجع الی مذهب المتقدمین اذ مرادهم من المعقولات
الثانیة التی جعلوها موضوعا للمنطق لیس نفسها بل ما صدقت هی علیه من جهة انها معروضة
للحدیة مثلا قوله ومما ینبغی ان یعلم ان المعقول الثانی آه توضیحه ان المعقول الثانی عبارة
عن العلوم الذی یکون الذهن ظرفا لعروضه لعروضه لا الخارج فخرج بالقید الاول العوارض
الخارجیة کالسواد والبیاض فان ظرف عروضهما لیس الا الخارج وبالقید الثانی لوازم الماهیة
فان کلا من الخارج والذهن ظرف لعروضها لها لا الذهن فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه
لما لم یعتبر فی المعقول الثانی ان یکون الوجود الذهنی شرطا للعروض انقسم علی قسمین الاول
ان یکون الوجود الذهنی شرطا للعروض کالوجود والشیئیة فانهما وان یعرضا للشئ فی
الذهن لکنه لیس الوجود الذهنی شرطا لعروضهما والا لم یعرضا له مع قطع النظر عن هذا الوجود
مع انه لیس کذلک والثانی ان یکون الوجود الذهنی شرطا للعروض کالکلیة والجزئیة فان
الکلی لما کان عبارة عن الحاصل فی الذهن بحیث یجوز العقل تکثره والجزئی عن الحاصل فی
الذهن بحیث لا یجوز العقل تکثره لم یکن ان یعرضا للشئ مع حیثیة الحصول الذهنی مع الوجود
الذهنی فلابد ان یکون الوجود الذهنی شرطا لعروضهما وفیه ابحاث کثیرة لا نطول الکلام
بذکرها قوله موضوع المنطق هو القسم الثانی ای الذی یکون الوجود الذهنی فیه شرطا للعروض
فان مفهومات المعرف والحجة وانقسام القضیة وانعکاسها الی غیر ذلک من هذا القسم لانها
عارضة لاحقة للشئ بشرط الوجود الذهنی قال الشارح فی الاول ای المعلوم التصوری من حیث
انه یوصل الی مطلوب تصوری یسمی معرفا وفی الثانی ای المعلوم التصدیقی من حیث انه یوصل الی مطلوب تصدیقی

يسمى حجة قال الشـ فان بحث النطق فى التصورت آه متعلق بانظ قوله اى بحث الامر البعيد يعنى التصورات والتصديقات كالجنس والفصل والصغرى والكبرى لنشر على ترتيب اللف فالاولان اللذان يحبث عنهما فى التصورات لما يحصل منهما المعرف الذى هو موصل قريب لتحصيل المط التصورى يكون لهما ايضـ دخل فى تحصيل المط لكن بواسطة المعرف فيكونان موصلين له فى المرتبة الثانية فعدا من الموصل البعيد والاخيران اللذان يحبث عنهما فى التصديقات لما كان لهما دخل فى ايصال المط التصديقى بناء على ان ما هو محصل للمط اى القياس مثلا يحصل منهما عدا موصلين بعيدين له قوله وعن الموصل الابعد فى التصديقات فقط عطف على قوله عن الموصل البعيد يعنى يحبث عن الموصل الابعد فى التصديقات دون التصورات اذ ليس فيها موصل ابعد حتى يحبث عنه فيها قوله كالمقدم والتالى فانهما يحصلان منهما الصغرى والكبرى اللذان يتالف منهما القياس الذى هو موصل الى المط التصديقى فيكونان موصلين اليه البتة بناء على ان ما يتوقف عليه موصل الموصل يكون ايضـ موصلا لكن لما كان توقف الايصال عليه فى المرتبة الثالثة عدا موصلين ابعد قوله ولو جعل الفصل البعيد كالحساس ونحوه كالجنس البعيد موصلا ابعد فى التصورات لم يكن بعيدا فانه من النطان الجنس والفصل البعيدين اللذين يحبث عنهما فى التصورات لما يحصل منهما الجنس القريب الذى يحصل منه المعرف يكونان موصلين ابعد بالنظر الى المعرف بالكسر بنحو ما مر فى الفعل السابق قال بعض الاعاظم ان جعل الجنس البعيد ونحوه موصلا ابعد انما يصح لو شرط فى الحد التام تصور الاجزاء بالغة ما بلغت او فى الرسم التام تصور اجزاء الجنس لا يصح هذا عند المحشى اما اذا رسم بالفصل والخاصة او به وبالعرض العام او حد بالفصل البعيد او القريب او به وبالجنس الابعد عند من يجوز التعريف بالاعم فهو موصل بعيد لا ابعد فافهم قوله المقصر يعنى ان مقصد الشـ من قوله ولعل ذلك اى قصر البحث على الموصل القريب آه ارجاع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب لينطبق قوله المصـ بالقول المشهور والشاهد عليه اذ لا شك آه فحاصل قول الشـ اه وان كان

اى الذى من محمولات المسائل التى يكون موضوعها البعيد فلا بد لكلها يحصل عن بحث محمولات
محمولات الموصل القريب اعتبر المص هذه الاحوال وقصر البحث على الموصل القريب وما
للاختصار فيفرق فيما هو الظاهر المشهور بان ضم النشر الناشى من تكثر احوال الموضوعات
بارجاع جميعها الى احوال الموصل القريب وهو المعرف والحجة حتى اول قولهم الجنس الكذائى الذى ليس
موضوعه الموصل القريب الى ان الحد مولف من الامر الذى هو كذا اى مولف من الجنس او لما
ان المعرف جزءه كذا فحصل من القول المذكور بهذا التاويل حال الموصل القريب هو تالفه
عن الجنس الكذائى ثم لا يخفى على اللبيب ما فى التاويل الاول من ان موضوع العلم هو المعرف
واما الحد فنوع من الموضوع شانه فى لزوم الارجاع مثل شان الجزء فتاويل احدهما بالآخر
تحكم ويمكن التطبيق بين القول المشهور وبين قول المص بان فى عبارة المص صنعة الاستخدام
بان يقال ان مراد المص من الايصال المذكور صريحا مطلق الايصال سواء كان ايصالا قريبا
او بعيدا او ابعد وبالضمير فى قوله فيسمى الذى يعود حقيقة الى الموصل القريب فقط وما قيل
فى وجه التطبيق من ان قوله فيسمى معرفا وقوله فيسمى حجة محمول على الوقتية دون الدائمة
اى يسمى الموصل فى وقت كونه قريبا بالمعرف والحجة فلا يخفى ما فيه **قوله** فلا يتجه آه الم
ان الفاضل [illegible] لما فهم من قول الشـ ولعل ذلك آه ان مقصوده ضم النشر الناشى
من تكثر الموضوعات بارجاع جميع المباحث الى البحث عن الموصل القريب حتى يكون
هو الموضوع حقيقة فى المباحث اعترض على تاويله الذى ذكره فى قولهم الجنس كذا من انه
فى قوة ان الحد مولف آه بانه لا حاجة الى التكلف بهذا التاويل فان موضوع المسئلة
قد يكون جزء من موضوع العلم [illegible] المحشى الى قوله فلا يتجه مبنيا على كون مقصود الشـ
ارجاع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب [illegible] ان الاعتراض المذكور انما يتجه
لو كان مراد الشـ من قوله ولعل ذلك آه ما فهمه المعترض [illegible] ان المقصود ارجاع موضوعات جميع
المباحث الموصل البعيد والابعد الى الموصل القريب حتى يكون هو الموضوع خاصة مع انه ليس

لكن الظاهر ان مراده ارجاع محمولات المسائل التي ليس موضوعها موضوع المسئلة الى الاول او الى الموصل
القريب كما يدل عليه اذ لاشك آه وهذا لا يخالف ان يكون موضوع المسئلة جزء
لموضوع العلم **قوله** كما مر آه حوالة الى ما سبق من المحشي ذيل قول الشارح بان يجعل من قوله
او بان يجعل جزءه موضوع المسئلة آه على تقدير عود ضمير جزئه الى موضوع العلم فيكون
حاصله ح قد يجعل جزء موضوع العلم موضوعا للمسئلة فلا يتوجه ما قيل من انه لا يصح هذه الحوالة
فان الذي مر هو كون جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة فتامل ثم ما قال ذلك
القائل ثانيا ان كون جزء موضوع العلم موضوع المسئلة مما لم يشتهر ففيه ان عدم شهرته
لا يمنع صحة وقوعه **قوله** مع ان ما صدق عليه الجنس آه جواب ثان على التنزل للاعتراض
المذكور الذي اورده الفاضل اليزدي حاصله انه على تقدير تسليم ان مقصد الشارح ما فهمه من
ارجاع موضوعات مباحث الموصل البعيد والابعد الى الموصل القريب ايضا لا بد في قوم
الجنس كذا اصل التاويل الذي ذكره الشارح اذ لا يكفي للبحث عنه القول بان موضوع هذه المسئلة
جزء لموضوع العلم لانه ليس موضوع المنطق الا المفهوم من حيث الانطباق على الافراد
ومن المعلوم ان مفهوم الجنس ليس جزءا لموضوع العلم حتى يتم ما ذكره ذلك الفاضل وان كان ما صدق
عليه الجنس جزءا لما صدق عليه الحد كالحيوان فانه جزء للحيوان الناطق فتامل **قوله** اشارة الى
ان لبعضهم آه وهذا القول اسلم لعدم التكلف فيه

تمت

خاتمة الطبع

حامدا ومصليا. اما بعد فان عرنا اتخذه ارباب العقول من شروح التهذيب للتفتازاني
شرح الجلال الدواني وان انكب عليه الفحول من حواشيه حاشية السيد الزاهد الهروي ولم تنزل مطرحا لانظار
الكملاء ومسقطا لافكار الفضلاء وعليها حواشي ما بين بسيط ووجيز ووسيط اجلها منها تعليقات دونت
بها مشكلاتها واحسن تعليقاتها تعليقات بحر العلوم والكمال حبر الجلال رئيس المحققين فخر المدققين مولانا المفتي محمد ظهور الله
اللكنوي ابن مولانا محمد ولي حسين ... شرح السلم ... الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وحاشية الزاهدية

صفحة	سطر	غلط	صحيح
		[illegible]	[illegible]
		حاشية	
	٨	اردت	[illegible]
	٤	قيل	[illegible]
		المقول	القول
″	١٨	ترى	ترى
″	″	المحققين	المحققين
″	٢١	يقع عليه	يتعلق به
٧	٢	المجمول	المحمود
″	٦	فرق	فرقا
٨	١٣	التعرالخاص	التمهيد
٩	٩	مبدأ	مبدأ
٢٠	١٢	واللازم	اللازم
″	١٣	[illegible]	
″	١٥	[illegible]	
			حمله
″	٧	قد يكون	[illegible]
″	٨	عطاز[illegible]	

صفحة	سطر	غلط	صحيح
١١	١	التى	الذى
″	١١	كانت اومنافا	وصافى
″	١٩	مايكون	مايكونان
″	١٢	الفرق	يفرق
″		[illegible]	[illegible]
″	٣	[illegible]	
″	١٥	[illegible]	على عليه
″	٢	طريق	طريقة
١٥	١٢	بما	لما
″	١٣	سخرية	سخرية
″	١٧	يورد	
١٦	٣	[illegible]	
″	١٣	[illegible]	
″	١٤	[illegible]	
١٧	١	للسهو	للسم
″	٩	[illegible] تشابها	
	٢	اوالمدح عليه	
		نتيجة	
		فاما	

صفحة	سطر	غلط	صحيح
٢٠	١	جمله	جملة
٢١	٢١	توصل	توصل
٢٢	٣	المطلق	المطلق في المحقق
″	٤	الذى	التى
″	١٣	انه	من الله
″	١٩	الوسيلة	اى الوسيلة
″	٢٠	ليهمل	[illegible]
٢٣	٢	ليكون	فيكون
٢٤	١٠	لمالم	لم
٢٥	١٣	ينقض	ينتقض
٢٦	١٥	لانه	لانها
″	١٨	الوصل	الموصل
″	١٩	الصوا	
٢٧	٢	مطالع	
″	١٣	لاالمدرك	
٢٨	٥	يكون	
			للهداية
			لكل
			انما
			التجوز
			المعنى
			التجوزة
	١٩	[illegible]	آنه